

# ETHNORÊMA

*Lingue, popoli e culture*

Rivista annuale dell'associazione Ethnorêma

ANNO XIII - N. 13 (2017)

*[www.ethnorema.it](http://www.ethnorema.it)*

**Ethnorêma**, dal greco *ethnos* ‘popolo, etnia’ e *rhêma* ‘ciò che è detto, parola, espressione’, ma anche ‘cosa, oggetto, evento’. Nella linguistica pragmatica *rema* sta ad indicare la parte di una frase che aggiunge ulteriore informazione a quello che è stato già comunicato (il *tema*).

**Ethnorêma**, from the Greek words *ethnos* ‘people, ethnicity’ and *rhêma* ‘what is said, word, expression’, but also ‘thing, object, event’. In linguistics, *theme* indicates the part of a sentence that adds further information about an entity or a situation that has already been mentioned (the *theme*).

**Ethnorêma** è la rivista dell’omonima associazione. L’associazione senza scopo di lucro Ethnorêma intende promuovere attività di studio e ricerca nel campo linguistico, letterario, etnografico, antropologico, storico e in tutti quei settori che hanno a che fare, in qualche modo, con le lingue e le culture del mondo.

**Ethnorêma** is the journal of the association of the same name. The Italian non-profit association Ethnorêma works to promote study and research activities in the fields of linguistics, literary enquiry, ethnography, anthropology, history and in all those sectors which have to do, in some way, with the languages and cultures of the world.

*Direttore responsabile/Editorial Director:* **Moreno Vergari**

*Comitato di redazione/Editorial Staff:* **Danilo Faudella, Paola Giorgi, Marco Librè, Barbara Rolleri, Moreno Vergari, Roberta Zago.**

*Comitato scientifico/Editorial Board:* **Giorgio Banti** (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), **Flavia Cuturi** (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), **Silvia Dal Negro** (Libera Università di Bolzano), **Gianni Dore** (Università di Venezia “Ca’ Foscari”), **Aaron Hornkohl** (University of Cambridge), **Gianfrancesco Lusini** (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), **Ilaria Micheli** (Università degli Studi di Trieste), **Brian Migliazza** (SIL International), **Anna Maria Painsi** (Università degli Studi di Verona), **Antonia Soriente** (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), **Rainer Voigt** (Freie Universität Berlin), **Massimo Zaccaria** (Università degli Studi di Pavia).

Valutazione ANVUR: Classe A (Area 14/B2)

La rivista è disponibile gratuitamente in rete, scaricabile dal sito [www.ethnorema.it](http://www.ethnorema.it).

The journal can be viewed and downloaded free of charge at [www.ethnorema.it](http://www.ethnorema.it).

Le opinioni espresse negli articoli firmati sono quelle degli autori.

All views expressed in the signed articles are those of the authors.

#### OPEN ACCESS POLICY & COPYRIGHT

Gli autori dei manoscritti accettati per la pubblicazione concedono il diritto di pubblicare il loro testo elettronicamente e archivarlo rendendolo consultabile in permanenza. Il copyright rimane agli autori, che possono ripubblicare i propri articoli online, citando la fonte. Agli autori non sono richiesti contributi per la pubblicazione degli articoli.

Authors of manuscripts accepted for publication assign to the editors the right to publish their text electronically and to archive and make it permanently retrievable. Copyright remains with the authors, who can post their articles online, citing the source. No fees are charged for submitting or processing of any article.

Gli utenti hanno il diritto di leggere, scaricare, copiare, distribuire, stampare o effettuare dei link ai testi completi degli articoli.

The users have the right to read, download, copy, distribute, print, search or link to the full texts of the articles.

Quest’opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale 3.0 Italia.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution – Non Commercial 4.0 International License.

© Ethnorêma, 2017

ISSN 1826-8803

Registrazione n. 1/05 del 28/10/2005 presso il Tribunale di Tortona

# ETHNORÊMA

*Lingue, popoli e culture*

Rivista annuale dell'associazione Ethnorêma

ANNO XIII - N. 13 (2017)

*www.ethnorema.it*

---

## INDICE

### Articoli

- GIAN CLAUDIO BATIC – *Lo spazio della ricerca nell'area kushi (Nigeria): lingua, comunità e documentazione*..... 1
- SEFANO BEGGIORA – *Rāmāyana, il divino poema rivelato attraverso le maschere dei Rājbanśī*..... 11
- FRANCESCA DECLICH – *Ridicolizzazione funeraria in Tanzania. Translocalità, inclusione e moralizzazione nella relazione utani*..... 37
- VALENTINA MONSURRÒ – *Music and Identity: The Eritrean Diaspora in London*..... 49
- ROBEL HAILE – *Ethnoarchaeological Survey of Cave Dwelling in the Qoḥayto Plateau of Eritrea*..... 77

### Mondofoto

- Ranibandh (India) 1995-97. Piccolo album etnografico* – Foto e testi di Pier Giorgio Solinas..... 95

### In altre lingue

- An Ongota ethnotext on beehive* – Graziano Savà..... 109

### Documenti

- Contro la Razza: documento unitario di condanna degli antropologi culturali e biologici*..... 123

### Recensioni

- Marteen Mous, *Alagwa – a South Cushitic language of Tanzania: Grammar, Texts and Lexicon* (Roland Kießling)..... 125

Hassane Benamara, <i>Poésie berbère de Figuig (ancienne et moderne)</i> (Daniela Merolla).....	140
Venosa Joseph L., <i>Paths Toward the Nation: Islam, Community, and Early Nationalist Mobilization in Eritrea, 1941–1961</i> (Silvia Bruzzi).....	142
Antoinette Burton, <i>The Trouble with Empire. Challenges to Modern British Imperialism</i> (Massimo Zaccaria).....	144
Jeffrey James Byrne, <i>Mecca of Revolution. Algeria, Decolonization, and the Third World Order</i> (Massimo Zaccaria).....	146
George H. Cassar, <i>Kitchener as Proconsul of Egypt, 1911-1914</i> (Massimo Zaccaria).....	147
Giuseppe Finaldi, <i>A History of Italian Colonialism, 1860-1907. Europe's Last Empire</i> (Massimo Zaccaria).....	150
Elena Vezzadin, <i>Lost Nationalism. Revolution, Memory and Anti-colonial Resistance in Sudan</i> (Massimo Zaccaria).....	152
Gianni Dore, <i>Amministrare l'esotico. L'etnografia pratica dei funzionari e dei missionari nell'Eritrea coloniale</i> (Luca Jourdan).....	155
Sara Petrollino, <i>A Grammar of Hamar. A South Omotic Language of Ethiopia</i> (Graziano Savà).....	157
Pier Giorgio Solinas, <i>Ancestry. Parentele elettroniche e lignaggi genetici</i> (Gianni Dore).....	159
<b>Segnalazioni</b>	
<i>MFEA-II progetto "Malinowski Forum per l'Etnografia e l'Antropologia"</i> .....	163

## Lo spazio della ricerca nell'area kushi (Nigeria): lingua, comunità e documentazione

Gian Claudio Batic  
Università degli Studi di Napoli 'L'Orientale'  
gcbatic@unior.it

### SUMMARY

There are two questions that fieldwork researchers committed to the documentation and description of a minority language ask themselves before venturing into the depth of their projects: 'Whom am I dealing with?', immediately followed by 'Where am I?'. As trivial as they might appear, these two questions require a minimum of research to produce an answer able to define – without necessarily framing it – the target community and the role a researcher can play in it. This paper focuses on the case study of the Kushi, a Chadic speaking group of north-eastern Nigeria. 'People' and 'space' are analysed from a sociology-of-language perspective as well as in terms of a more general dynamics of migrations and composite societal formations.

Keywords: *Kushi, West Chadic, language documentation, fieldwork, ethnolinguistic identity.*

ISO 639-3 code: kuh

DOI: 10.23814/ethn.13.17.bat

### Introduzione

Questo articolo si basa su una ricerca condotta tra luglio e agosto del 2017 nei villaggi di Kushi, Burak e Filiya, nella Nigeria nordorientale. La missione di terreno si inserisce nel progetto di documentazione e descrizione del kushi, una lingua afroasiatica della branca occidentale della famiglia ciadica. L'articolo offre un profilo sociolinguistico della lingua e comunità kushi adottando come particolari prospettive d'analisi il quadro di 'sociologia-della-lingua' di John Edward (2010) e, per quanto attiene all'identità del gruppo, la 'teoria della frontiera' elaborata da Igor Kopytoff (1987). L'approccio, se da una parte mira a fornire una descrizione della comunità linguistica basata sulla relazione parlanti-lingua-insediamento, dall'altro si propone di definire la dimensione specifica della ricerca ovvero lo spazio culturale e di frontiera attraversato e vissuto dall'attore esterno la cui presenza in seno alla comunità è motivata da interessi scientifici.

### La lingua kushi

Il kushi (fɔ̀k Gòjì 'bocca di Goji', ISO 639-3 <kuh>, Glottocode <kush1236>) è una lingua afroasiatica della famiglia ciadica (Ciadico, Ovest, A, A.2, Bole-Tangale, sottogruppo Tangale) parlata ai piedi del versante settentrionale delle montagne Muri (Gombe State, Chonge District, Shongom Local Government). Non disponiamo di un dato statistico affidabile riguardo al numero assoluto di parlanti: Leger (1993) li quantifica in 6.000 (con tutta probabilità una sottostima, c.p.), mentre l'ultima edizione dell'*Ethnologue* riporta la cifra di 11.000 (Simons and Fennig 2017), stima che, sebbene più vicina alla realtà, sembra comunque quantificare per difetto l'estensione demografica della comunità.

Il kushi è una lingua ciadica di particolare interesse: pur esibendo tratti tipicamente ciadici (e proto-ciadici), è possibile isolare importanti innovazioni che esulano dal paradigma ciadico, come ad esempio alcuni fenomeni di morfologia verbale e l'esistenza di un sistema di armonia vocalica. La presenza di specificità è una caratteristica che accomuna molte delle lingue parlate nell'area compresa tra il fiume Benue (sud), il fiume Gongola (nord), le montagne Longuda (est) e il plateau di Jos (ovest). La varietà tipologica delle lingue presenti nell'area è riconducibile a tre cause principali: 1) la geografia polimorfa dell'area (che di fatto la rende una zona rifugio), 2) la presenza di un alto numero di lingue, con tre dei quattro phyla presenti in Africa rappresentati entro i suoi confini naturali, e 3) una storia segnata, con diversi gradi di intensità, da conflitti, migrazioni e integrazioni (Leger 2014: 229).

Il kushi è una lingua SVO con la possibilità di un ordine VOS. Presenta due registri tonali, alto e basso, con una evidente tendenza al livellamento tonale (già riscontrata in altre lingue dell'area, come ad esempio il pero e il tangale, vd. Frajzyngier 1985). I 10 fonemi vocalici funzionano in un sistema di armonia vocalica; l'alto numero di fonemi consonantici (35) si accorda al fenomeno di inflazione fonemica caratteristico delle lingue bole-tangale meridionali (Leger 2014: 30-32). I nomi non posseggono una forma plurale: in una prima descrizione lessicale basata sul modello di wordlist redatto nel quadro del Sonderforschungsbereich 268 incentrata sulla raccolta del vocabolario culturale e di base, si sono riscontrati unicamente due plurali suppletivi (presentando una situazione analoga a quella del pero, lingua vicina al kushi nella quale non si registra pluralità nominale, vd. Frajzyngier 1985). La pluralità del soggetto non è marcata nella forma verbale, tuttavia la lingua ha sviluppato forme plurazionali per indicare la durata e/o l'iterazione dell'azione. Il sistema Tempo-Aspetto-Modo presenta una codifica segmentale: la funzione aspettuale è assegnata alla qualità della vocale finale e la funzione temporale a una serie di marcatori satellitari. I verbi possono essere suddivisi in tre macro-classi verbali definite sulla base della forma della radice (classe A: CV.C/o/, classe B: CVV.C/o/, classe C: CV, CVV). Alcuni verbi ammettono l'uso di pronomi-copia intransitivi (ICP) [intransitive copy pronouns]. Solo per un ristretto numero di verbi l'uso degli ICP è obbligatorio (e.g. 'seccarsi', 'morire', 'essere gonfio'). Un set di pronomi logoforici è produttivo (Batic 2017b).

### **Ricerca pregressa**

L'area circoscritta dal bacino del fiume Gongola è stata oggetto del Sonderforschungsbereich 268, 'Kulturenwicklung und Sprachgeschichte im Naturraum Westafrikanische Savanne', un progetto di ricerca a carattere interdisciplinare condotto dall'Università J.W. Goethe di Francoforte tra il 1988 e il 2003. Il progetto ha descritto aspetti e fenomeni della regione secondo una prospettiva etnografica, storico-archeologica, linguistica, geografica e botanica. La lingua kushi ha rappresentato un interesse periferico all'interno dell'economia globale del progetto, tuttavia alcune pubblicazioni a carattere tipologico e comparativista hanno descritto aspetti puntuali della lingua, contribuendo a posizionarla sia dal punto di vista genetico che areale. La letteratura scientifica trattante il kushi è riconducibile essenzialmente alla ricerca di Rudolf Leger (1993, 1998, 2014). Fenomeni linguistici areali e di ordine più generale sono invece descritti in Jungraithmayr e Leger (1993, 2006) e Dinslage e Leger (1996).

## Lo spazio della ricerca

### **Lingua-comunità-ambiente: un profilo**

Il seguente profilo socio-linguistico segue il quadro proposto da Edward (2010) per l'analisi dei gruppi minoritari. Modello di descrizione socio-linguistica altamente informativo, il quadro prende in considerazione la lingua come una delle tre entità interrelate che concorrono a definire la dimensione sociologica e linguistica di una comunità. Queste tre entità – parlanti (P), lingua (L) e insediamento (I) – sono viste attraverso 11 diverse prospettive disciplinari: demografia, geografia, economia, sociologia, linguistica, psicologia, storia, politica, istruzione, religione, media.

### Demografia

- P Come accennato nel paragrafo precedente, determinare il numero assoluto di parlanti costituisce un'impresa piuttosto ardua. In mancanza di dati statistici (ovvero di dati raccolti con metodo statistico), la possibilità di avvicinarsi al numero reale di parlanti si riduce alla considerazione di alcuni indicatori indiretti. a) Leger riconosce che la stima fornita nel 1993 non tiene conto di tutti gli insediamenti di Kushi, e in particolar modo non tiene conto dell'estensione territoriale degli insediamenti (unità abitative si estendono fuori dalla 'village area', lontano dai principali nuclei di aggregazione); b) negli ultimi decenni il perimetro del villaggio si è esteso a seguito di fenomeni di migrazioni in entrata; c) la regione è caratterizzata, in linea con quanto registrato a livello nazionale, da un generale incremento demografico; d) la vitalità della lingua sembra suggerire una qualche forma di proporzionalità diretta tra l'incremento demografico e il numero di parlanti. Tenendo conto dell'estensione territoriale del gruppo, potremmo avanzare l'ipotesi di una comunità linguistica formata da un numero di parlanti nettamente superiore alle 6.000 unità e, con tutta probabilità, maggiore di 11.000.
- L Il kushi è parlato nella cosiddetta 'area del villaggio' [village area]. Nella situazione attuale, la lingua ha un numero sufficiente di parlanti per poter essere considerata fuori dal novero di idiomi in via di estinzione.
- I L'area kushi si estende ai piedi del versante settentrionale delle montagne Muri. La comunità kushi abbandonò il versante delle montagne nel 1949 a seguito della pressione dell'amministrazione coloniale britannica (Adelberger, Brunk, and Kleinwillinghöfer, 1993: 27). La fine dei conflitti inter-comunitari che ci vengono tramandati dalla tradizione orale hanno catalizzato un processo di coesione e di lenta crescita demografica.

### Geografia

- P Kushi non esiste come villaggio per se, ma va invece inteso come un conglomerato di insediamenti. Tra i principali insediamenti quelli di Kauri, Kommo, Gomle, e Dirang. Accanto a questi, i piccoli conglomerati di Lapandintai (> Tangale, lit. 'montagna rossa'), Tatamatinyak e Ladongor. Parlanti kushi sono presenti nei villaggi vicini, e.g. Filiya, Burak, Loo, e Bangwinji.
- I Le montagne Muri circoscrivono un'area lunga 80 km e larga 20 km. Questo 'anello oblungo' presenta un intricato mosaico di insediamenti (più di 20 gruppi etno-linguistici) e la sua particolare conformazione geografica ne ha fatto una ideale zona di rifugio per tutti quei gruppi in fuga dai numerosi conflitti locali che hanno caratterizzato l'area nel secolo scorso e di cui abbiamo testimonianza attraverso lo

studio comparato delle tradizioni orali. La sezione orientale delle montagne Muri, la catena Chonge-Mona, si eleva fino a un'altitudine di 1.000 metri s.l.m. Le montagne Muri formano una sorta di conchiglia all'interno della quale sono stanziati i loo, un gruppo di agricoltori adamawa distribuiti in piccoli insediamenti piuttosto distanti gli uni dagli altri. Contrariamente a Kushi, Burak e Bangwinji – villaggi allineati nella zona pianeggiante ai piedi delle Muri e collegati da una strada asfaltata –, il territorio dei loo non è raggiunto da alcuna infrastruttura. Il terreno ai piedi delle montagne è di tipo sabbioso-argilloso, ideale per la coltivazione tradizionale a zappa e aratro. Gli insediamenti ascrivibili a Kushi si estendono su un tratto di pianura alluvionale. Nell'area di Bangwinji, a est di Kushi, in alcuni tratti pendenti prossimi alla pianura è praticato il terrazzamento. Nei terreni meno fertili la coltivazione è a maggese (vedi Adelberger, Brunk e Kleinewillinghöfer 1993: 17). L'area compresa tra Kaltungo, a nord, e le Muri, a sud, è nota per l'alta presenza e varietà di serpenti. La minaccia costituita dai rettili all'interno dei villaggi è in parte contrastata dall'introduzione del maiale operata nel '900 da missionari europei.

### Economia

- P La principale attività economica è rappresentata dall'agricoltura di sussistenza. Il surplus alimentare (tra il 10-35% del raccolto) è venduto sui mercati dell'area.
- L Dal punto di vista degli scambi commerciali, la lingua veicolare attiva a livello locale è lo hausa. Kushi, pero, loo, e burak, spesso parlate come seconde o terze lingue, non hanno un ruolo primario né nella rete di scambi né nello sviluppo economico dell'area.
- I Oltre all'agricoltura e agli scambi commerciali, l'area non sembra favorire uno sviluppo economico di rilievo. La costruzione della strada da Filiya a Bangwinji (2006) ha certamente giocato a favore dello sviluppo degli insediamenti ascrivibili all'area kushi: il significativo miglioramento dei trasporti ha proiettato le economie di Kushi, Burak e Bangwinji in una rete commerciale più ampia, migliorando sensibilmente la condizione della comunità. La costruzione della strada è stata seguita dalla copertura cellulare dell'area, risultato di una strategia a più ampio respiro che riguarda la Nigeria e buona parte dell'Africa Occidentale.

### Sociologia

- P Gli abitanti di kushi sono perlopiù agricoltori.
- L La lingua è soggetta a trasmissione intergenerazionale.
- I La chieftainship è detenuta dall'hakimi. L'hakimi, la cui autorità è più morale che esecutiva, risponde direttamente al Mai Kaltungo, l'Emiro di Kaltungo, capo dei Tangale e dei gruppi a nord delle Montagne Muri. La società kushi ha conosciuto una forte divisione in clan-lignaggi la quale, seppur ancora presente, risulta oggi sensibilmente attenuata. La distribuzione dei diversi insediamenti riflette la suddivisione clanica del gruppo.

### Linguistica

- P Gli abitanti di kushi sono parlanti competenti della lingua. Si registrano almeno due varianti: il kushi di Dirang-Gomle e il kushi di Kauri-Kommo.
- L Non è stata sviluppata un'ortografia standard, né si è avviato un processo di standardizzazione. Testi in lingua kushi sono inesistenti. Nessuna descrizione lessico-grammaticale è stata ancora completata.

- I Nella macro-area compresa tra Kaltungo e il versante meridionale delle montagne Muri sono presenti lingue di differenti phyla linguistici. Le lingue parlate nelle comunità limitrofe sono il burak (est) e il loo (a sud), due lingue Niger-Congo (Adamawa-Ubangi, Adamawa, Bikwin-Jen, Burak-Loo). A ovest e a nord troviamo due gruppi ciadici: il pero (villaggio di Filiya) e il tangale di Shongom (Afroasiatico, Ciadico, Ovest, A.2, Bole-Tangale, Tangale). Il fulfulde è parlato da gruppi di pastori nomadi fulani presenti nell'area (Niger-Congo, Atlantico-Congo, Atlantico, Nord, Senegambia, Fula-Wolof, Fula, Centrale Est).

### Psicologia

- P In termini di prestigio, l'attitudine adottata dai parlanti nei confronti della propria lingua è di relativa indifferenza.
- L L'identità di gruppo su base linguistica è presente. I kushi distinguono chiaramente la loro posizione all'interno della costellazione di gruppi presenti nell'area e considerano la lingua uno dei tratti principali della loro identità.

### Storia

- P I kushi di oggi sono il risultato di una serie di migrazioni e integrazioni che hanno segnato un passato turbolento e difficilmente ricostruibile. Secondo la tradizione orale, i kushi migrarono dal Borno verso Gwana, nell'area di Pindiga (a sud-ovest di Gombe). Allo scoppio di una guerra tra i Pindiga e altri gruppi non conosciuti, i kushi decisero di migrare ancora stanziandosi, in successione, a Korash, Shonghlo, Damok, Yame, Benye, Dara, e Burak. Da Burak intrapresero l'ultima migrazione verso l'area che oggi è conosciuta come Kushi. In quest'ultima area incontrarono i fojorak, un gruppo autoctono di cui ignoriamo le origini e che viene generalmente descritto come 'gente di pelle chiara che vive nelle rocce' (vedi Batic 2017a).

### Politica/quadro giuridico

- P I parlanti kushi non godono di uno speciale status amministrativo, il che significa che l'insieme dei kushi non usufruisce di una particolare protezione in virtù della propria lingua.
- L Analogamente, la lingua kushi non è presente in nessun livello dell'amministrazione locale e statale. La lingua non è né riconosciuta né protetta. In questo senso, l'atteggiamento dell'amministrazione è di indifferenza.

### Istruzione

- P In Kushi sono presenti due complessi scolastici primari-secondari: uno in Kauri (destinato agli abitanti di Kauri e Kommo) e uno in Gomle (destinato agli abitanti di Gomle e Dirang). Le lezioni sono generalmente impartite in hausa. L'intercambiabilità di hausa e kushi in ambiente scolastico (a livello informale) è legata alla provenienza dell'insegnante (spesso, infatti, gli insegnanti provengono da altri distretti dello stato).
- L L'apprendimento della lingua kushi non rientra nel programma d'insegnamento.

### Religione

- P La maggior parte dei parlanti è di fede musulmana. La minoranza cristiana sembra attestarsi tra il 10 e il 30% del gruppo. Sulla base delle interviste condotte, durante gli ultimi due decenni si è registrato un incremento della popolazione musulmana. Il credo tradizionale è praticato diffusamente ma con discrezione.

- L La religione non ha alcun ruolo nella protezione o mantenimento della lingua. Il settore cristiano della società sembra il più attivo nel produrre materiale in kushi, e.g. canzoni composte per le funzioni domenicali. Un progetto internazionale volto alla traduzione del Vangelo di Luca in numerose lingue minoritarie della Nigeria ha coinvolto e interessato alcuni abitanti di kushi.

#### Media

- P Nessuna rappresentazione del gruppo nei media.  
L Nessuna rappresentazione della lingua nei media.  
I L'area è uscita dall'isolamento con la costruzione del tratto stradale Filiya-Bagwinji. L'area non è né isolata né sconosciuta.

#### **Documentazione: reazione e accoglienza**

La ricerca di terreno sulle lingue ciadiche, dopo aver attraversato un periodo di lenta ma costante crescita, ha conosciuto una battuta di arresto nei primi anni del 2000. Gli attacchi riconducibili a Boko Haram, gli episodi endemici di sequestri di persona a scopo di estorsione e la generale instabilità dell'area hanno condotto a una rapida diminuzione della presenza di ricercatori di terreno o, per meglio dire, a un blocco del ricambio generazionale dei linguisti (per la gran parte europei e nordamericani) che hanno definito la ricerca sulle lingue ciadiche nella seconda metà del '900. D'altra parte, si osserva come l'assottigliamento delle fila di ricercatori junior attratti dalle lingue dell'area non sia stato controbilanciato da una mobilitazione scientifica di ricercatori afferenti a istituzioni locali: la documentazione e descrizione linguistica permangono al di fuori dell'insieme di priorità dell'accademia nigeriana.

Una volta compresa la sproporzione tra le esigue risorse messe a disposizione dalla comunità scientifica e l'importante mole di materiale da documentare e descrivere, rimane solo un altro aspetto da considerare: il senso della presenza del ricercatore conferito a quest'ultimo dalla comunità ospitante. Il caso-studio del kushi sembra fornire un quadro paradigmatico di 'cosa è' l'esperienza del ricercatore e di come sia vista dalla comunità. Per capire la dinamica, occorre soffermarsi brevemente sulla responsabilità degli attori di ricerca attivi in un momento T nei confronti di quelli che subentreranno o giungeranno in un momento T + 1. La ricaduta pratica dell'etica della ricerca di terreno – ovvero dei diversi gradi della sua applicazione – può essere enucleata proprio in questo principio: il comportamento di un ricercatore determina la reazione della comunità ospitante e il modo in cui la medesima accoglierà un altro ricercatore, anche a distanza di (molti) anni.

La reazione della comunità alla mia presenza e allo scopo del mio lavoro è stata positiva. Se da una parte il senso dell'importanza (e dell'unicità) del 'parlare kushi' è assente in molti membri del villaggio, dall'altra il lavoro di documentazione è accolto con curiosità e interesse. Oltre al ricordo positivo dei ricercatori che operarono nell'area negli anni '90 (perlopiù antropologi sociali e linguistici), vi sono altri elementi che rendono più fluida l'interazione e collaborazione con la comunità, come ad esempio a) la scelta specifica di documentare proprio il kushi e non un'altra lingua, b) il fatto d'essere arrivato da lontano (interpretato come un segno di dedizione), c) la scelta di vivere nel villaggio, e d) la non appartenenza a nessun gruppo etnolinguistico in relazione di prossimità, fisica o culturale, con i kushi, ecc. Sebbene questi elementi contribuiscano ad aumentare la disponibilità da parte degli attori linguistici a fornire informazioni (sistematizzate successivamente come 'materiale'), il ruolo e la percezione della mia

presenza sono rifratti dal rapporto di collaborazione diretta con gli informants, ovvero i collaboratori-insegnanti selezionati durante la fase iniziale del progetto. Questo fenomeno di 'rifrazione' può essere illustrato attraverso il caso del mio insegnante kushi, Malam Alhassan Shehu Kuro. Tra il 2008 e il 2009, a Malam Shehu Kuro fu offerta la possibilità di partecipare a un corso di formazione volto a fornire le competenze tecniche per tradurre e trascrivere il Vangelo di Luca in kushi. Il corso rientrava nel progetto di un'organizzazione missionaria canadese mirante ad ottenere traduzioni del testo biblico (e, in una fase successiva, dell'intera Bibbia) in un elevato numero di lingue del nord-est nigeriano parlate da comunità in cui fosse rappresentata la religione cristiana. Malam Shehu Kuro, insegnante presso la scuola secondaria di Kushi-Gomle, si dedicò al progetto, dimostrando una predisposizione al lavoro di traduzione letteraria. Gli inevitabili problemi di resa del testo biblico in kushi lo spinsero a consultarsi a più riprese con i parlanti più anziani della comunità, tanto che presto si guadagnò la fama di massimo esperto della lingua (ed è Malam Shehu Kuro che l'hakimi mi indicò una volta appreso il motivo della mia presenza). Con il passare del tempo l'impegno di Malam Shehu Kuro divenne sempre più la missione solitaria di un individuo, vista più come un lavoro dai connotati religiosi che non come il tentativo di produrre i primi testi scritti in kushi – ovvero come un servizio volto a una parte della comunità (la sezione cristiana) e non al gruppo nella sua interezza. La parzialità d'intenti di Malam Shehu Kuro percepita da una fazione del gruppo è stata in qualche modo superata (o perlomeno reinterpretata) dalla presenza di un ricercatore alieno alla traduzione o produzione di testi relazionati a un credo religioso. Che Malam Shehu Kuro sia impegnato con un ricercatore europeo nella compilazione di un dizionario è un fatto che parla alla comunità tutta, e non solamente a una parte.

### **L'identità etnolinguistica kushi: alcuni elementi**

Questa sezione intende offrire qualche spunto di riflessione sulla definizione del concetto di comunità etnolinguistica prendendo come caso-studio il gruppo kushi. Finora il termine 'kushi' è stato utilizzato per designare diverse realtà: la lingua, la comunità di parlanti, il gruppo 'etnico', e infine lo spazio occupato dal gruppo stesso. Per gruppo 'etnico' intendiamo qui un gruppo che divide uno spazio e un sistema di governo o, in altri termini, una polity tenuta assieme da un'ideologia valoriale. Sebbene ciascuna delle quattro accezioni ascrivibili al termine 'kushi' risponda a una realtà facilmente osservabile – quasi ovvia, potremmo dire –, una qualsivoglia analisi che miri a definire la dimensione 'kushi' dovrebbe analizzare le quattro entità – lingua, comunità linguistica, gruppo politico e spazio – tanto come realtà interconnesse quanto come prodotti complementari di un processo cumulativo.

'Cosa è kushi?' e, nello specifico, 'chi sono i kushi?' sono domande la cui formulazione dipende dalla risposta che possiamo dare ad un quesito più generale: qual è il tipo d'identità attribuibile a gruppi presenti in zone di 'compressione etnica e linguistica'? Una zona di compressione etnica e linguistica è definita dalla compresenza, in un territorio circoscritto e per un periodo di tempo esteso, di gruppi etnici appartenenti a diversi phyla linguistici (vedi Jungraithmayr and Leger 1966). In un contesto di questo tipo, i gruppi sono la risultante di una serie continua di migrazioni, integrazioni e separazioni che coinvolgono individui e segmenti della società. Sebbene la tradizione orale adotti strategie narrative per presentare una lettura monolitica dell'identità ovvero una sintesi funzionale e sincronica dello 'stato delle cose', sono gli stessi testi orali a fornirci tutti gli elementi utili alla scomposizione dell'identità e alla comprensione della

sua costruzione. Delle quattro realtà osservabili cui abbiamo fatto riferimento poc'anzi, è quella del gruppo come unità politica che utilizzeremo per descrivere la dinamica di formazione identitaria. Il quadro teorico di riferimento è la 'teoria della frontiera' delineata da Igor Kopytoff nella sua descrizione di 'riproduzione' delle società africane (1987). La frontiera è definita una "politically open area[s] nestling between organized societies but 'internal' to the larger regions in which they are found – what might be called 'internal' or 'interstitial frontier'" (Kopytoff 1987: 9). L'area politica aperta, da intendersi come spazio vuoto o, meglio, come spazio non soggetto alla metropoli, è concepita come una regione fisica e sociale nella quale un gruppo, abbandonata la sua polity di affiliazione (la metropoli, appunto), possa stabilirsi fondando una nuova entità politica. Kopytoff descrive il processo delineandone le principali caratteristiche fenomeniche: 1) le società presentano dinamiche sociali che a periodi regolari causano l'espulsione di una parte del gruppo; 2) le migrazioni riguardano gruppi e raramente individui; 3) i gruppi migranti si situano in un'area politica aperta alla periferia della metropoli; 4) la nuova entità politica applica (almeno nella fase iniziale, i modelli socio-politici della metropoli; 5) la nuova società è costituita da un gruppo dominante definito da relazioni di sangue e da uno o più gruppi assoggettati; 6) l'autorità è distribuita in base al tempo di aggregazione: in tal senso, l'autorità che investe i fondatori trova la sua legittimazione positiva nel fatto di essere arrivati per primi; 7) in un assetto regionale inter-comunitario, il nuovo gruppo socio-politico assorbe e trasmette valori in una dinamica osmotica; 8) il successo del gruppo dipende da vari fattori: esso potrà crescere ed espandersi inglobando altre realtà, oppure implodere avviandosi verso l'estinzione (Kopytoff 1987: 16-17).

Le diverse varianti tramandate dalla narrativa orale dei kushi sono realizzazioni di un unico tema: quello di un gruppo originario del Borno che, a seguito di una serie di migrazioni, si insedia definitivamente ai piedi del versante nord-orientale delle montagne Muri. La narrativa orale, funzionale alla creazione identitaria, racconta di un gruppo omogeneo, fornendo allo stesso tempo tutti gli elementi necessari per comprendere la sua segmentazione clanica. L'identità 'kushi' di oggi, infatti, altro non è se non il prodotto sintetico di una storia cumulativa il cui protagonista non è il gruppo uniforme che a un certo punto decide di abbandonare il Borno e di migrare verso est, bensì lo spazio sociale vuoto che diversi gruppi – segmenti, a loro volta, di gruppi più grandi – decidono di occupare lungo un arco di tempo indefinito. L'adesione di 'fuoriusciti' – clan, lignaggi – a un gruppo kushi ovvero a uno spazio socio-politico in cui è possibile l'integrazione, si concreta in una distribuzione gerarchizzata delle funzioni e dell'autorità gestita dal gruppo dominante.

Le fonti a nostra disposizione indicano chiaramente la posizione dominante e di maggior prestigio del gruppo korash (il clan dei Gubno Tagonro), il primo ad arrivare nell'area kushi e a incontrare il gruppo autoctono dei fojorak. Secondo la tradizione orale, l'imposizione dei korash sui fojorak – di cui non sappiamo quasi nulla – è dettata dalla superiorità agrotecnica dei primi e dall'impossibilità del gruppo autoctono di soddisfare il proprio fabbisogno alimentare. Ai korash seguono altri gruppi, e quindi altrettante negoziazioni che vedono patteggiate le modalità di integrazione. L'adesione di nuovi gruppi (clan della nuova polity periferica) è condizionata alla distribuzione di funzioni, in particolar modo all'assegnazione della responsabilità di specifici culti legati, anche ma non solo, al ciclo delle stagioni e alle ritualità associate alla stagione delle piogge, al tempo della semina e a quello del raccolto. Dopo i korash giungono gli shonghlo, i dara, i burak, e i pewrang (Batic 2017a).

Il raffronto incrociato tra la mappa migratoria disegnata dalla tradizione orale e la distribuzione linguistica della regione consente di porre in luce la natura necessariamente 'spuria' del gruppo kushi – e, assumendo questo caso come paradigma areale, di tutti i gruppi minoritari presenti in una zona di compressione. Kushi si è formato nel tempo come aggregato di piccoli gruppi parlanti lingue Niger-Congo e ciadiche, e ciascuno di essi ha contribuito alla formazione di quella che oggi chiamiamo lingua kushi. I tratti linguistici dunque possono essere suddivisi in tratti genetici (manifestazioni fenotipiche della lingua), tipologici (associabili cioè ai diversi tipi di lingue riscontrabili nelle lingue naturali), o areali (ovvero acquisiti attraverso una dinamica di contatto). Il contatto areale, a sua volta, può essere esterno (le comunità linguistiche sono osmotiche e tratti linguistici sono adottati da comunità limitrofe) oppure interno, dovuto cioè al contatto di gruppi in fase di integrazione. Il kushi è una lingua a matrice ciadica che ha assorbito nel tempo tratti linguistici (lessicali e grammaticali) propri alle comunità di appartenenza dei gruppi migranti che sarebbero poi diventati elemento costituente di quello che oggi è il 'gruppo kushi'. Si è dunque portati, sulla base della disanima di una realtà socio-politica composita, a interrogarsi sul senso di un'identità definita unicamente secondo una prospettiva linguistica ovvero di classificazione genetica. La storia del gruppo e quella della lingua procedono di pari passi: la composizione-segmentazione del primo riflette l'inventario di tratti linguistici della seconda, e viceversa. Sebbene determinare cosa sia filtrato nella lingua attraverso una dinamica di contatto esterno (areale) e cosa invece sia stato trasmesso da gruppi non-ciadici durante il loro assorbimento da parte della comunità ricevente sia un'operazione non sempre possibile, l'identificazione della dinamica storica e linguistica è sufficiente a smantellare il quadro monolitico di una comunità che è sì ciadica, ma non solo ciadica, e questo non a causa di un contatto – più o meno prolungato nel tempo – con una realtà esterna bensì per un assorbimento di realtà esterne in un'unità socio-politica e linguistica più ampia in continuo divenire.

### **Conclusione**

Un'analisi che si proponga di tracciare il profilo di una comunità linguistica deve contemplare tre entità dai rapporti interlacciati: l'insieme dei parlanti, la lingua e l'insediamento. Sono queste le tre entità strutturanti che definiscono lo spazio della ricerca e l'identità sociale ed etnolinguistica del gruppo. La comprensione e descrizione sincronica dell'identità del gruppo kushi è possibile unicamente con l'adozione di una prospettiva areale che definisca la dinamica di formazione delle comunità socio-politiche – e quindi linguistiche. La forza aggregatrice di unità politiche di frontiera e il distacco fisiologico di piccoli gruppi da unità politiche dominanti (le metropoles) conduce alla formazione di unità politiche composite in seno alle quali l'adozione-cessione costante di tratti linguistici mette in discussione il rigido modello genetico-classificatorio (o, per meglio dire, la dinamica migratoria suggerita dalla rappresentazione diagrammatica delle classificazioni genetiche). Una comunità linguistica (e una lingua) in una zona di compressione va dunque intesa come uno spazio identitario (linguistico, ma anche sociale e politico) caratterizzato da una continua negoziazione di tratti i cui attori sono la lingua dei fondatori (e degli autoctoni) e la lingua dei gruppi integrati.

## Bibliografia

- ADELBERGER, Jörg, Karsten BRUNK, and Ulrich KLEINWILLINGHÖFER. (1993) “Natural environment and settlement in Chonge district, eastern Muri mountains, northeastern Nigeria. An interdisciplinary case study”. In NAGEL, Günter (ed.), *Berichte des Sonderforschungsbereichs 268*, Vol. 2. Pp: 13-42. Frankfurt/Main: Goethe University.
- BATIC, Gian Claudio (2017a) “The origins of Kushi in oral narratives”, *Studies of the Department of African Languages and Cultures* (51), in press.
- BATIC, Gian Claudio (2017b) “Verbal classes and TAM system in Kushi”, paper read at the 9th Biennial Colloquium on the Chadic Languages (7-8 September 2017, Paris Villejuif).
- DINSLAGE, Sabine and Rudolf LEGER (1996) “Language and migration. The impact of the Jukun on Chadic speaking groups in the Benue-Gongola basin”, *Berichte des Sonderforschungsbereichs 268*, Vol. 8. Pp. 67-75. Frankfurt/Main: Goethe University.
- EDWARD, John (2010) *Minority languages and group identity*, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.
- FRAJZYNGIER, Zygmunt (1985). *A Pero-English and English-Pero Vocabulary*, Berlin: Reimer.
- JUNGRAITHMAYR, Herrmann and Rudolf LEGER (1993) “The Benue-Gongola-Chad Basin – Zone of Ethnic and Linguistic Compression”. In NAGEL, Günter (ed.), *Berichte des Sonderforschungsbereichs 268*, Vol. 2. Pp. 161-172. Frankfurt/Main: Goethe University.
- JUNGRAITHMAYR, Herrmann and Rudolf LEGER (2006) “Loss, shift and growth in Southern Bole-Tangale languages: The interplay of internal and external factors in language development”. In NICOLAÏ, Robert and Petr ZIMA (eds.), *Lexical and structural diffusion*. Pp. 79-89. Nice: Publications de la Faculté des Lettres de Nice.
- KOPYTOFF, Igor (1987) *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- LEGER, Rudolf (1993) “A Kushi war song”, *Annals of Borno* 8/9: 234-238.
- LEGER, Rudolf (1998) “Grammatical gender in some southern Bole-Tangale languages: Kwami, Kupto, Kushi and Piya”. In Institute of African Studies (ed.), *Africa: Society, culture and language*. Pp. 204-216. Moscow: IAS.
- LEGER, Rudolf (2014) “Some observations on typological features in languages of the Bole-Tangale group”. In STORCH, Anne, Johannes HARNISCHFEGER, and Rudolf LEGER (eds.), *Fading delimitations. Multilingual settlements in a convergence area – Case studies from Nigeria*. Pp. 229-262. Cologne: Rüdiger Köppe.
- STORCH, Anne, Johannes HARNISCHFEGER, and Rudolf LEGER (eds.), *Fading delimitations. Multilingual settlements in a convergence area – Case studies from Nigeria*, Cologne: Rüdiger Köppe.

# Rāmāyana, il divino poema rivelato attraverso le maschere dei Rājbanśī<sup>1</sup>

Stefano Beggiora – Università di Venezia “Ca’ Foscari”  
stefano.beggiora@unive.it

## SUMMARY

This article examines a collection of carved and painted wooden masks created by the Rājbanśīs, an ethnic minority of West Bengal and Southern Nepal, for the theatrical representation of the Rāmāyana. The collection was displayed at temporary exhibition of Himalayan handicrafts in the Museum of Oriental Art, Ca' Pesaro, Venice (April-September 2017) and has been introduced to the public by ourselves on occasion of a series of lectures, seminars and cultural activities on the great Indian epic and the ethnographic study of some distinctive features of the rapidly vanishing indigenous Indian handicraft. The present essay investigates the historical-ethnographic profile of the Rājbanśī ethnic group by analysing the exhibited pieces in the context of the multiple traditions of the Rāma epic, the importance of its regional and vernacular versions inside and outside India, and the theatrical tradition of Rāmlīlā.

Keywords: *Ramayana, Rajbanshi, Himalayan Masks, Ethnic handicraft & art, Scheduled Castes, Ramlila*

DOI: 10.23814/ethn.13.17.beg

## Premessa e ringraziamenti

Il Museo di Arte Orientale, presso il Palazzo Ca' Pesaro a Venezia, ha recentemente ospitato dall'8 aprile al 10 settembre 2017 la mostra intitolata *Rāmāyana. The divine poem as revealed by the Rājbanśī masks (India, Nepal, Indonesia)*. Per quasi sei mesi sono rimaste in esposizione, per la prima volta, un gran numero di maschere in legno dipinto provenienti della collezione di Alain Rouveure, che rappresentano alcuni dei numerosi personaggi dell'epica indiana del *Rāmāyana*. Le maschere furono realizzate per le sacre rappresentazioni della saga che si tenevano nei villaggi dell'etnia Rājbanśī, tra il sud del Nepal, il Bihar e il Bengala indiano. Considerata l'eccezionalità dell'evento veneziano, l'unicità dei pezzi, l'importanza del fare ricerca in un ambito artistico ed etnografico che sta ormai scomparendo, abbiamo ritenuto opportuno fornire, in chiusura dei lavori, un approfondimento ai molti temi toccati anche durante le conferenze in programma. In qualità di collaboratore e coordinatore scientifico della mostra, a fronte anche del grande afflusso di visitatori e del complessivo successo dell'iniziativa, ci auguriamo che questo studio possa essere un valido spunto per tutti coloro che abbiano trovato stimolante, affascinante o coinvolgente la visita e per chi voglia per la prima volta avvicinarsi a questa peculiare e fantastica dimensione dell'arte etnica del Subcontinente indiano.

---

<sup>1</sup> Intendiamo qui ringraziare per il supporto Marta Boscolo Marchi, direttrice del Museo d'Arte Orientale (Polo Museale del Veneto), tutto lo staff dell'ICI – *Istituto Culturale Internazionale* (Venezia-Paris) e in particolare François Pannier della *Galerie le Toit du Monde* (Paris) per la sua energia trainante, la valida e attenta guida nella ricerca dei materiali sulle maschere himalayane e per aver fornito le presenti immagini dal catalogo della mostra.

### Dalla tribù alla casta, il caso ambiguo dei Rājbanśī

I Rājbanśī sono una comunità agricola stanziata nell'India orientale, prevalentemente nel Bengala settentrionale, che vanta diversi nomi come Deśī, Bahey, Rangpuri, Koch-Rajbanshi, così come la più comune dicitura bengali di Rājbonśī. Alcuni gruppi risiedono anche nel Nepal sud-orientale, in particolare nella zona di Jhapa, oltre che nel nord-est del Bihar, con alcune estensioni in Assam e, più recentemente, sono stati registrati insediamenti in Bangladesh<sup>2</sup>.

Come moltissime altre popolazioni indigene del Subcontinente, anche i Rājbanśī vantano antiche origini guerriere che tuttavia sono alquanto difficili da dimostrare. Nel presente caso la questione è stata relativamente discussa in quanto una discendenza reale, o comunque l'appartenenza alla casta indù degli *kṣatriya*, ovvero la nobiltà guerriera, è stato un pretesto locale per innalzare lo status del gruppo. La radice del nome è stata tracciata dal māgadhi<sup>3</sup> al bengali, col significato letterale per l'appunto di 'discendenza' o 'lignaggio' *reale*. Dando però per implicita un'origine alquanto umile, legata alla dimensione tribale e delle comunità indigene della giungla, il Governo Indiano sembra oggi aver accettato il processo d'inclusione sociale dei Rājbanśī nel sistema castale indù, ma il gruppo è tuttavia considerato fra le caste del livello più basso o fra gli intoccabili. Per la precisione i Rājbanśī della zona continentale dell'India sono classificati fra le *Scheduled Castes* (ST), mentre il gruppo Koch a essi imparentato – che vanta diversi rami nelle regioni della frontiera nordorientale<sup>4</sup> – è classificato tanto nelle ST, quanto nelle *Other Backward Classes* (OBC)<sup>5</sup>.

La questione è etnicamente complessa. I Rājbanśī considerano come propria zona di derivazione principalmente l'area del Koch Bihar, questo è un dato fondamentale perché proprio qui vi fu il fulcro d'espansione di un importante regno fondato dal sovrano Vishwa Singha, che cominciò a espandersi a partire dal 1510, da cui tutti si ritengono in certo qual modo discendenti. Ma essi vantano anche rapporti di diverso grado di parentela con i Dhimāl e i Tharu, che sono etnie nepalesi, nonché addirittura con i Santāl, che è uno dei maggiori popoli indigeni dell'India centro-orientale, e certo numero di altri gruppi e sottogruppi locali. Sarebbe dunque plausibile immaginare che i Rājbanśī in un passato più o meno remoto fossero uno dei gruppi indigeni che riuscì a imporsi sul contesto regionale e che a sua volta operò un processo di inclusione di alcune sezioni di gruppi limitrofi su base territoriale, o che ancora alcuni segmenti di questa comunità abbiano cominciato a spingersi e insediarsi nei territori limitrofi dell'area pre-himalayana. La questione, ripetiamo, è a tutt'oggi ancora alquanto fumosa.

Su tale fragile base, già fra i primi studi antropologici ed etnografici post Indipendenza (1947) si accettava diffusamente che l'origine dei Rajbansji fosse un mistero di non

<sup>2</sup> Kumar Suresh Singh, *The Scheduled Castes*, Oxford University Press, 2010, pp. 1105-1107

<sup>3</sup> Una lingua prākṛta che discende dal gruppo del cosiddetto Medio Indo-Ario e che sta alla base delle lingue indiane moderne delle regioni orientali

<sup>4</sup> Singh, op.cit., pp.739-741. Si veda anche Herbert Hope Risley, *The Tribes and Castes of Bengal*, Firma Mukhopadyay, Calcutta, 1981 (1 ed. Bengal Secretariat Press, Calcutta, 1891).

<sup>5</sup> In sintesi ricordiamo che le leggi sul welfare indiane – che si basano sulla parte terza della Costituzione, che è a sua volta sui diritti umani – riconoscono diversi gradi di disagio o arretratezza per alcune categorie di popolazione. I più supportati sono i popoli indigeni definiti comunemente tribù (dalla dicitura ST – *Scheduled Tribes*), classificati in base a criteri di: arretratezza dei mezzi di sussistenza, marginalizzazione, isolamento geografico, cultura distintiva. Alle *Scheduled Castes*, del presente caso, appartengono tutte le basse caste o gli intoccabili, a cui non si riconosce una cultura distintiva né uno stato di disagio dovuto a cause geografico-ambientali, quanto piuttosto una storia di marginalizzazione e discriminazione sociale. Un grado ancora più attenuato è quello delle OBC in cui rientrerebbe buona parte della popolazione indiana. Census of India, "Introduction to ST and SC", *Office of the Registrar General & Census Commissioner*, India Ministry of Home Affairs, Government of India, 2015.

facile soluzione<sup>6</sup>. La prospettiva della maggior parte degli studiosi prendeva in considerazione l'ipotesi che essi avessero fatto anticamente parte della grande famiglia Bodo, che addirittura da tempi remotissimi (X Sec. a.C.) fossero entrati in India da Nordest, insediandosi prima lungo la vallata alluvionale del Brahmaputra e successivamente spostandosi in tutta la regione assamese e nel Bengala settentrionale<sup>7</sup>. Secondo i dati odierni del *Census of India* (2011), pur considerando che il Bengala è uno degli stati più demograficamente importanti dell'Unione Indiana – che vanta una popolazione di oltre 90 milioni di persone, attestandosi al 7,55% del totale indiano – la minoranza Rājbanśī conterebbe, senza le suddivisioni interiori al momento non disponibili, un totale di 3.801.677 individui, in netta crescita rispetto alle operazioni di censimento del secolo scorso. L'unica eccezione è relativa ai dati riferiti sulla casta Koch il cui numero ammonta a 12.123<sup>8</sup>.

La comunità è inoltre divisa in due principali categorie: *choṭobhāg* e *baḍābhāg* (letteralmente: parte/porzione piccola e grande) di cui la seconda si considera chiaramente la più importante. All'interno di questa si distinguono diversi clan; fra i più importanti si annoverano i Kashyapa, i Batsya, gli Alamban, i Parasar, i Modgaulya e i Sandilya. Tali clan prendono effettivamente anche localmente il nome di *gotra*, termine sanscrito che nella società indù è comunemente considerato avere il medesimo significato. Ovvero il *gotra* si riferisce in generale al gruppo patrilineare, quindi i discendenti da una linea maschile ininterrotta avente come origine un comune antenato maschio. Di norma i *gotra* formano un'unità esogamica, in cui il matrimonio all'interno dello stesso gruppo è proibito dalle consuetudini, quasi si trattasse di una sorta di incesto. Pur diverso dal cognome di famiglia, il nome del *gotra* 'filtra' e si sovrappone spesso ai nomi dei singoli; per questo accade sovente che anche fra la popolazione di bassa casta e fra i gruppi indigeni tutti coloro che provengano dalla stessa zona, dai medesimi villaggi (e addirittura talvolta gli appartenenti alla stessa minoranza etnica) condividano lo stesso cognome che indica anche il *gotra* di provenienza. Anche fra le caste superiori il *gotra* riveste grande importanza in particolare nella complessa politica di scelta e compatibilità dei matrimoni.

Linguisticamente i dialetti parlati dai Rājbanśī si considerano una variante del bengali-assamese (quindi ugualmente appartenente al ceppo Indoeuropeo, Indo-Ario/orientale) che prendono il nome di *rajbanshi* (Ethnologue: ISO 639-3, *rjs*) e *rangpuri* (ISO 639-3, *rkt*), quest'ultimo diffuso però anche al di fuori del gruppo etnico a differenza del primo. Non ci dilungheremo sugli aspetti comunitari e culturali dei Rājbanśī dal momento che apparirà ormai chiaro che essi abbiano assorbito usi e costumi delle caste regionali indù, nell'osservanza generale delle maggiori scadenze religiose e dei rituali sociali. Eppure l'antica arte d'intaglio e decorazione delle maschere, legata alla rappresentazione teatrale e coreutica del *Rāmāyaṇa in primis* e di altri miti minori, ci testimonia il fatto che la tradizione sacra indù fu da tempo immemore assimilata. Anzi osserveremo che proprio dal momento in cui i Rājbanśī ritenevano se stessi in particolare custodi quest'antica arte – che si traduce nella conoscenza di una rappresentazione che ha una valenza cosmica, nonché si basa su un *plot* portante fra le maggiori epiche indiane – si considerarono probabilmente essi stessi autori, oltre che *attori*, di una tradizione sacra

<sup>6</sup> Charu Chandra Sanyal, *The Rajbansis of North Bengal*, The Asiatic Society, Calcutta, 1965.

<sup>7</sup> Edward T. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*. Government of Bengal, The Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1872, pp. 89-93. M. Roy, "Some Notes on the Rajbanishi, Journal of Asiatic Society of Bengal", LXXI, 2, 1902, pp. 50-53.

<sup>8</sup> *Social Welfare Statistics*, Ministry of Social Justice & Empowerment, Statistic Division, Government of India, New Delhi, 2016, pp. 96-97, 151.

che è stata reinterpretata attraverso il folklore locale attraverso processi consecutivi di integrazione e adattamento.

Come vedremo nel paragrafo successivo mito del sesto *avatāra*, o discesa, del dio Viṣṇu sulla terra nella forma di Paraśurāma, darà il pretesto ai Rājbanśī di lanciare una sfida alle altre comunità limitrofe nel tentativo di innalzare la propria casta, sacralizzando contemporaneamente la propria appartenenza al territorio. Ma fu probabilmente proprio la rappresentazione del *Rāmāyaṇa*, il racconto della discesa del settimo *avatāra*, ovvero Rāma, che sarà impiegata come mezzo per riunire e federare attorno ai Rājbanśī i più disparati gruppi etnici limitrofi. Infatti a ben vedere l'antico regno del Mithila, che sorgeva nella medesima zona presa in considerazione, fra gli odierni West Bengal, Nepal meridionale e Bihar, si considerava il luogo d'origine di Sītā, la splendida sposa di Rāma, protagonista della saga. I Rājbanśī, abitanti del luogo, finirono dunque per considerare se stessi imparentati anche con gli antichi re del Mithila, e in virtù del regale matrimonio, in qualche modo legati, se non proprio discendenti, anche col re Daśaratha del regno di Kosala, il padre stesso di Rāma – per quanto la sua capitale Ayodhya si trovi in tutt'altra regione e disti in linea d'aria oltre novecento chilometri!



Localizzazione della regione Mithila all'interno dell'India

Da tale generale panoramica, apparirà dunque chiaro che le rappresentazioni del *Rāmāyaṇa*, ben al di là della loro valenza religiosa, diventarono uno strumento per giustificare, perpetuare e in un certo senso consacrare questa prestigiosa affiliazione. Del resto va anche notato che non tutte le popolazioni indigene dell'area, come i Santāl per fare un esempio, pur vantando una cultura non sempre affine a quella dei Rājbanśī, sentivano la necessità di commemorare una tale tradizione ostentandone in questo modo, con maschere e rappresentazioni, l'ufficialità. Per quanto effettivamente, proprio presso il maggior gruppo dei Santāl – che sono ancor oggi distribuiti in maniera alquanto differenziata geograficamente – come risultato dei contatti con altri gruppi etnici, si celebri comunque una nutrita variante di commemorazioni locali della venuta di Rāma. Invece i vicini, i Dhimāl, una minoranza di circa 12.000 individui, insediata nel territorio che va dal Terai del Nepal meridionale alla zona di Darjeeeling nel West Bengal (in particolare nell'area di Naksalbari) facevano largo uso di maschere per le loro rappresentazioni. Tuttavia questa usanza si è andata perdendo e nonostante sia riportato che queste fossero alquanto diverse nello stile, le informazioni in merito sono oggi troppo frammentarie e contraddittorie per poter tentare un'analisi comparativa.

### **Antiche origini, fra storia e miti fondativi**

Vishwa Singha (1515-1540) fu il sovrano progenitore della dinastia Koch del regno di Kamata. La sua etnia di provenienza era appunto Koch-Rājbanśī. L'unificazione del suo principato si verificò al declino dell'antico potentato di Kamarupa (IV-XII Secolo), considerato il primo regno del nordest indiano dall'età classica, che copriva la zona dell'attuale Assam<sup>9</sup>. Già verso la fine del XV Secolo, il regno di Kamarupa non poteva più avvalersi di alcuna forma di istituzione centralizzata e tutta l'area aveva ormai intrapreso un processo di frammentazione che aveva portato la regione a essere governata da una costellazione di capi tribali. Uno fra questi, Bisu (che diventerà presto Vishwa Singha) ritenuto il nipote di Haju, un capo militare della regione del Koch, assurse a una posizione di potere grazie alla sua destrezza e al valore militare dimostrati sul campo di battaglia. Già precedentemente Haju aveva lavorato diplomaticamente per creare una sorta di confederazione o alleanza diplomatica fra le fazioni tribali del sud della regione. Accumulando supporto popolare era dunque riuscito a controllare la porzione meridionale del regno di Kamarupa<sup>10</sup>. In seguito Bisu (che secondo la tradizione sarebbe stato figlio della primogenita di Haju, Hira) estese la sua influenza al resto della regione e salì al trono nel 1515 cambiando il nome in Vishwa Singha e proclamandosi discendente di un clan guerriero, quindi di casta indù *kṣatriya*<sup>11</sup>.

Già dall'epoca Gupta (III-VI Secolo) tutti i sovrani indiani (e spesso anche coloro che al di fuori dell'India subivano l'influenza culturale indù) per governare dovevano dimostrare la loro discendenza nobile o quantomeno l'appartenenza alla casta *kṣatriya* – se indù di origine – per reclamare il loro *status*. La storia dell'India è piena di casi ambigui, di dinastie le cui origini sono alquanto fosche, ma che al momento dell'incoronazione sono confermate, nobilitate, o meglio ancora consacrate dalla casta

---

<sup>9</sup> Kanak Lal Barua, *Early History of Kamarupa*, Lawyers Book Stall, Gauhati, 1966.

<sup>10</sup> Shri Hemanta Kumar Rai Barma (ed), *Cooch Behar Royal History: Book of Facts and Events*, (trad. di Kochbihar Ithas), Cooch Behar District Administration, Government of West Bengal, Cooch Bihar, 1988; Amanatulla Ahmad Khan Choudhury, *Koch Bihar Ithas*, State Press, Cooch Bihar, 1936.

<sup>11</sup> D. Nath, *History of the Koch Kingdom*, 1515-1615, Mittal Publications, Delhi, 1989, pp.15-43.

brahmanico-sacerdotale<sup>12</sup>. Il tema è veramente ampio per essere discusso in questa sede; basti per il momento dire che se alla base di questi processi vi era un mantenimento del potere istituzionale e religioso attraverso una legittimazione reciproca fra le due caste più alte, sacerdotale e guerriera, una tendenza all'innalzamento o nobilitazione delle famiglie al potere è sempre stata alquanto diffusa<sup>13</sup>.

Di conseguenza anche i brahmani che gravitarono nell'entourage di Vishwa Singha, crearono molto plausibilmente un mito fondativo della dinastia che innalzava l'umile *status* della casata di chiara origine tribale al ruolo di *kṣatriya*<sup>14</sup>. Il mito – quello di Paraśurāma – è abbastanza celebre in quanto si tratta, assieme ad altri classici episodi, di un topos spesso nel tempo utilizzato per giustificare altre particolari alleanze fra la casta aristocratico-guerriera e in genere le popolazioni indigene della giungla. Fratellanza che poi in alcuni casi fu storicamente suggellata quando potentati locali s'avvalsero della forza o del consenso delle popolazioni tribali. E tuttavia il mito appare sempre interessante perché introduce l'idea della flessibilità di casta, in entrambi i versi, ovvero di decadenza, ma anche di innalzamento del gruppo: quest'idea regalerebbe al sistema sociale a questo punto una dimensione dinamica, e non poi così rigidamente gerarchica come si usava scrivere un tempo<sup>15</sup>.

Nel mito di Paraśurāma è la collera dei brahmani a far precipitare tribù di *kṣatriya* nello *status* di *śūdra*, il raggruppamento delle caste servili. In sintesi, Paraśurāma (che è Rāma con l'ascia da guerra, figlio di Jamadagni, da non confondersi con il Rāma del *Rāmāyaṇa*, per quanto sia anch'egli un *avatāra* o discesa del dio Viṣṇu, afferente alla medesima era cosmica, ma precedente) è destinato a uccidere tutti gli *kṣatriya* per una grave onta o crimine che essi compirono nei confronti dei brahmani<sup>16</sup>. È interessante notare che questo è probabilmente un tema antico che riporta evidentemente l'idea di un tentativo da parte della casta guerriera di prevalere su quella sacerdotale, di conseguenza la discesa della divinità avviene per riportare l'ordine. Paraśurāma quindi fa grande strage dei nemici, ma si dice che alcuni fuggendo come i cervi inseguiti dal leone, trovarono rifugio nelle montagne e nelle foreste. Divenuti incapaci di assolvere ai doveri preposti alla loro casta di origine (*kṣatriya*), i loro discendenti divennero *vṛṣala* ovvero *śūdra*<sup>17</sup>.

Ecco dunque che nella versione del mito Rājbanśī quelle foreste diventano le giungle dell'antico regno di Kamarupa. I discendenti dei guerrieri fuggiti avrebbero dunque adottato i costumi delle popolazioni indigene sposandone le donne e mescolando dunque il loro sangue con essi. L'adattamento del mito avrebbe fornito il pretesto a Vishwa Singha di reclamare come giusta eredità lo *status* di *kṣatriya* e il titolo di sovrano, di conseguenza su questa storia si basano le prove per la rivendicazione di uno *status* più

<sup>12</sup> Arthur L. Basham. *The Wonder that was India. A Survey of the History and Culture of Indian Sub-continent before the Coming of the Muslims*, Picador-Pan Macmillan, London, 2004 (I ed. Sidgwick & Jackson, London, 1954), pp. 80-135.

<sup>13</sup> David Ludden, *Storia dell'India e dell'Asia del Sud e del Sud Est Asiatico*, Einaudi, Torino, 2011 (I ed. Oxford 2002) pp. 32-38.

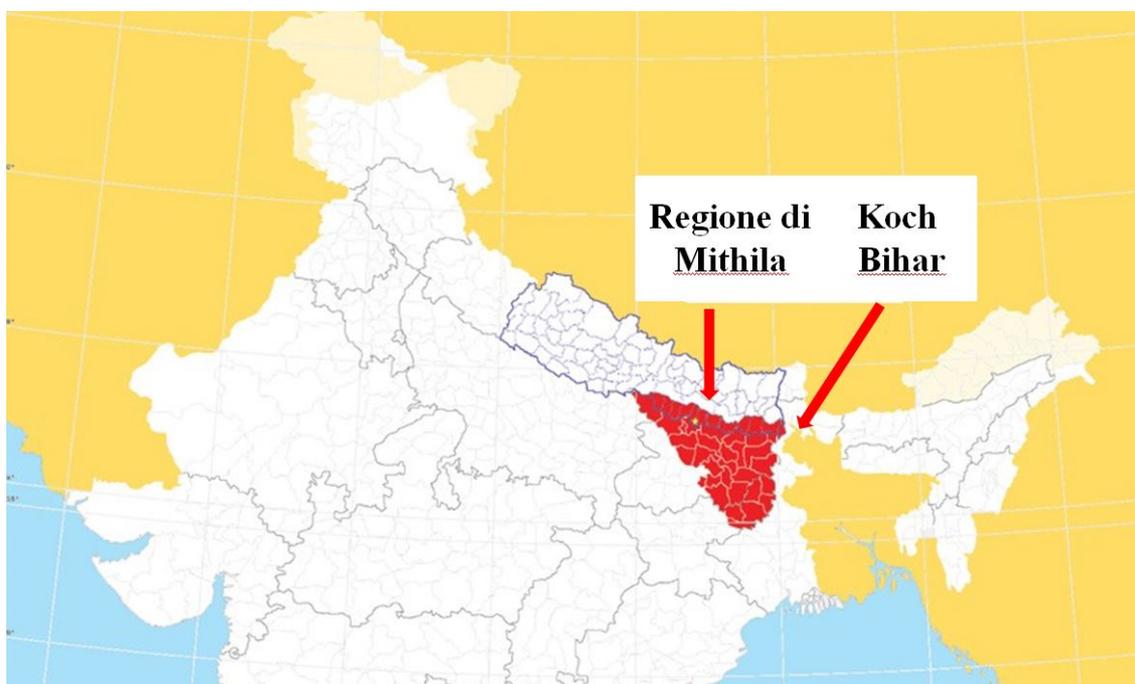
<sup>14</sup> Margot Wilson. "In the Lineage of the King: Conversion, Identity, and Why the Rajbanshi in Bangladesh Claim to be Kshatriya", *East West Journal of Business and Social Studies*, 3, 2012, pp. 1-17.

<sup>15</sup> L'esempio classico è la lezione del celebre allievo di Marcel Mauss, oggi superato per molti versi, ma comunque ancora molto preciso e intrigante per quanto riguarda l'interpretazione olistica alla visione della società castale e il concetto di 'purezza' che la governa: Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano, 1991 (I ed. Gallimard, Paris, 1966).

<sup>16</sup> L'*avatāra* compare in numerosi testi con diverse funzioni. In sintesi ricordiamo il *Mahābhārata* (I, 66; V, 178-185; VIII, 36), il *Bhāgavata Purāna* (IX, 15-16) il *Vāyu Purāna* (91-93) ed altri.

<sup>17</sup> Stefano Beggiora, *Sonum, spiriti della giungla. Lo sciamanismo delle tribù Saora dell'Orissa*, FrancoAngeli, Milano, 2003, p. 22.

elevato dei Rājbanśī<sup>18</sup>. Secondo un'analisi della geografia religiosa indiana, noteremo inoltre che il luogo sacro più a est del Subcontinente è appunto noto come Paraśurāma Kuṇḍ, giusto sul confine fra India e il Myanmar, presso uno degli impetuosi torrenti che affluiscono nel Brahmaputra. In queste acque gelide, il mito narra che l'*avatāra*, portata a termine la sua opera distruttrice, potesse posare finalmente l'ascia e lavare le sue membra lorde di sangue, purificando nuovamente se stesso. Questo giustifica e sviluppa geograficamente il mito dal cuore dell'India in direzione est, culminando sull'estrema frontiera nordorientale. La zona dei Rājbanśī, del Koch Bihar e dell'Assam si trovano esattamente su questa direttiva. Interessante comunque notare come questo mito fondativo sia spesso ancor oggi utilizzato dall'*hindutva*, o fondamentalismo indù, per includere nel grande abbraccio del *dharma* le popolazioni tribali o altri gruppi da sempre marginalizzati in una più generale strategia politica di assimilazione delle minoranze.



Localizzazione delle regioni Mithila e Koch Bihar

È forse bene ricordare che M.N. Srinivas già nel 1952<sup>19</sup> aveva definito la teoria della sanscritizzazione, ovvero il processo secondo cui una bassa casta indù, tribale, intoccabile o altro, cambiasse i propri costumi, credo, ideologie e stile di vita in direzione delle classi più elevate, dei cosiddetti 'nati due volte': una sorta di emulazione delle élite. Weber utilizzò il termine di induizzazione per descrivere il processo specifico secondo cui gruppi che si trovavano al di fuori del sistema castale si fossero convertiti all'induismo e, a seconda delle loro possibilità economiche e occupazioni tradizionali, avrebbero negoziato uno *status* sociale con il medesimo sistema indù<sup>20</sup>. In epoca più recente l'idea dell'induzione è stata spesso convertita in *saffronization*, cioè

<sup>18</sup> Margot Wilson e Kamram Bashir, "‘King's Inheritors’: Understanding the Ethnic Discourse on the Rajbanshi as an Indigenous Community", *Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 22, 5, 2016, pp. 455-470.

<sup>19</sup> Mysor Narasimhachar Srinivas, *Religion and Society Among the Coorgs of South India*, Oxford University Press, London, 1952. Dello stesso autore, oltre al celebre *The Remembered Village*, Oxford University Press, 1978, si veda anche *Social Change in Modern India*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1966.

<sup>20</sup> Max Weber, *The Religion of India*, Free Press, New York, 1958.

dipingere o prendere il color zafferano, che è il colore per eccellenza dei santi indù e oggi dei movimenti del fondamentalismo, nonché dei partiti della destra nazionalista indiana. Sarebbe dunque un processo ancora più nuovo di consolidamento di minoranze etniche, religiose, culturali nel tentativo di ricostruire la nazione indiana su matrice brahmanica e su una visione della religione riformata<sup>21</sup>. È chiaramente un processo che sembra propenso non solo a includere e omologare le minoranze, ma anche a sradicare ogni forma di pluralità che da sempre ha effettivamente costituito la caratteristica portante del mondo indiano<sup>22</sup>.

Per quanto riguarda il nostro studio in particolare, in altri articoli che abbiamo pubblicato per *Ethnorêma*, pur ammettendo la plausibilità di un processo generale di assimilazione dall'alto, abbiamo però insistito molto sulle possibili influenze culturali reciproche, bidirezionali, fra le culture indigene e l'entroterra regionale di appartenenza<sup>23</sup>. Per quanto riguarda i Rājbanśī vi è una certa letteratura che leggerebbe la storia di questo gruppo etnico come il classico esempio di sanscritizzazione, o ancor meglio di una transizione dalla dimensione della tribù a quella della casta, sul modello sinteticamente esposto più sopra<sup>24</sup>. Tuttavia allo stato dei fatti sarebbe forse il caso di riconoscere che i processi d'induizzazione e sanscritizzazione che avrebbero caratterizzato l'identità Rājbanśī, sono oggi analizzati esclusivamente sotto una prospettiva meramente teorica. Infatti in barba a un ipotetico glorioso passato, la condizione generale di queste etnie è caratterizzata da indigenza, disoccupazione o sotto-occupazione, mancanza di diritti su d'un territorio comunque poverissimo ed emarginazione politica<sup>25</sup>. Se sono mai esistite delle strategie di emulazione delle caste alte, queste non hanno portato in tempi recenti a un'emancipazione sociale, politica o economica, anzi sembrerebbero aver rafforzato uno stato preesistente di marginalizzazione e subalternità. Tant'è che non esiste tutt'oggi traccia di lignaggi regali, per delle comunità che dal Governo Indiano sono annoverate fra le *Scheduled Castes*, ovvero assieme alle *Tribes*, i più umili della terra; la cui storia, forse a causa di quest'ambiguità, è finora sfuggita agli studi sociali e sulla dimensione indigena.

### Un *Rāmāyana* tanti *rāmāyana*

“Tradizionalmente attribuito al saggio Vālmiki (fine II – inizio I sec. a.C.),” – recita il manifesto della mostra tenutasi a Ca' Pesaro a Venezia – “il nucleo originario del grande poema venne composto in realtà tra il VI e il III secolo a.C. e trovò la sua definizione nei primi secoli della nostra era. Analogamente ai poemi omerici, il *Rāmāyana* è un insieme organico delle conoscenze e dei modelli culturali di un'intera civiltà”.

Il *Rāmāyana* infatti è uno dei più grandi poemi epici antichi della letteratura mondiale. Con i suoi quasi 24.000 versi, suddivisi in sette libri, secondo la tradizione indiana è

<sup>21</sup> Soprattutto sull'ipotesi di rivendicazione di uno *status* più elevato delle basse caste in questo cruciale momento storico si veda l'articolo di Christophe Jaffrelot, “The Changing Identity of the Jats in North India: Kshatriya, *Kisans* or Backwards?” nella raccolta del medesimo autore: *Religion Caste and Politics in India*, Primus Book, New Delhi, 2010, pp. 430-447.

<sup>22</sup> Christophe Jaffrelot, “Sanskritization vs. Ethnicization in India: Changing Identities and Caste Politics before Mandal”, *Asian Survey*, 40, 5, 2000, pp. 756-766.

<sup>23</sup> Stefano Beggiora, “Sarna Devi: feste di primavera, folklore e sostenibilità nelle tradizioni del Jharkhand”, *Ethnorêma*, 10, 2014, pp. 19-40; “Ecologia, sviluppo e sostenibilità: problematiche sociali e ambientali della Forest Policy nell'India contemporanea”, *Ethnorêma*, vol. 9, 2013, pp. 37-54; “Seven Sisters: identità etnica, tribù e nazionalismo all'ombra del conteso confine Cina-India”, *Ethnorêma*, vol. 6, 2010, pp. 33-51.

<sup>24</sup> Swaraj Basu, *Dynamics of a Caste Movement: The Rajbansis of North Bengal 1910-1947*, Manohar Publishers, Delhi, 2003.

<sup>25</sup> D. Nath, *op.cit.*, 134 e segg.

considerato come *ādi-kāvya* (primo poema o poema delle origini). In sintesi, ma la trama è celeberrima, narra la storia del principe Rāma, guerriero virtuoso, che ingiustamente viene privato del suo legittimo diritto al trono di Ayodhya, capitale del Kośala, e pertanto si ritira in eremitaggio per quattordici anni nella foresta assieme al fratello Lakṣmaṇa e all'adorata moglie Sītā. Qui dopo diversi eventi, la legittima consorte è rapita da Rāvaṇa, re dei demoni e dell'isola di Lanka, e da questi è tenuta prigioniera nella sua reggia sul monte Trikuta (per l'appunto Sri Lanka). Rāma e Lakṣmaṇa, dopo innumerevoli traversie, si alleano con il popolo delle foreste (riconosciuto poi come il popolo delle scimmie), che assieme al valoroso e fedele Hanumān (Hanumat), riusciranno a costruire un ponte che colleghi l'estrema cuspide meridionale dell'India all'isola. Lanka sarà dunque il teatro della battaglia finale, dell'uccisione del demone da parte dell'eroe e della riunificazione dei divini sposi.

C'è un autentico fiume di letteratura, di commentari, di scuole di pensiero che hanno nel tempo interpretato e reinterpreto la trama, costruendo e decostruendo il complesso simbolismo degli eventi dell'epica; tanto che indubbiamente non è possibile trattarne in questa sede nemmeno in sintesi. Ciò che interessa ai fini del nostro studio è rilevare come Rāma sia una delle divinità più popolari e adorate nella religione indù: la descrizione o rappresentazione degli eventi e dei personaggi che s'intrecciano attorno a lui (padre, servo, fratello, moglie, sovrano etc.) esprime un paradigma, un concetto ideale di perfezione, che include in sé una griglia di valori, obblighi, doveri e virtù che per molto tempo sono state considerate le fondamenta del pensiero indiano. Del resto ogni anno, molti devoti pellegrini ripercorrono attraverso l'India e il Nepal tutta la geografia sacra che dal poema è stata trasposta e riconosciuta nella geografia reale del Subcontinente. Il poema non è dunque solo un monumento letterario, ma è una mappatura sacra del territorio indiano, ed è una pietra angolare della religione indù: la sua narrazione o trasposizione scenica è dunque tenuta in tale venerazione che la semplice lettura o ascolto di esso (o di certi passaggi), è ritenuta avere un potere salvifico nonché benedire tanto il lettore o l'interprete, quanto l'ascoltatore o fruitore<sup>26</sup>.

Ma forse l'aspetto più interessante di questa tradizione è che essa ha replicato se stessa all'infinito, come in un gioco di specchi, attraverso lo spazio e il tempo. Esistono innumerevoli *Rāmāyaṇa* che sono stati compilati in epoche diverse, i più noti sono le versioni buddhista, jaina, sikh o ancora tutte le versioni del Sudest asiatico, si pensi anche solo alle rappresentazioni artistiche nell'architettura sacra in Cambogia, Indonesia, Thailandia, Laos, Myanmar etc. Accanto a queste vi sono incalcolabili versioni regionali o 'vernacolari' che arricchiscono il racconto con elementi tratti dalla cultura e dalla storia popolare e spesso tribale o indigena delle diverse regioni del subcontinente<sup>27</sup>. Interpretando dunque una tradizione culturale viva, o meglio un folklore reattivo, che è stato in grado di includere entro se stesso la storia di Rāma, riadattando i suoi contenuti e le sue enfattizzazioni, ci troviamo di fronte a un labirinto di storie che rivendicano la propria autenticità, il proprio valore, che spesso regionalmente sono ritenute anche superiori alla versione 'canonica'.

<sup>26</sup> Fra le raccolte più celebri citiamo Robert P. Goldman (ed.), *The Ramayana of Valmiki: An Epic of Ancient India*, 7 Voll. Princeton University Press, Princeton, 1990-2015; Ralph T.H. Griffith, *Ramayan of Valmiki Translated in to English Verse*, E.J. Lazarus, Benares (London), 1895.

<sup>27</sup> Paula Richman (ed.), *Questioning Ramayanas. A South Asian Tradition*, Oxford University Press, New Delhi, 2000. Si veda anche V. Raghavan (ed.), *The Ramayana Tradition in South Asia*, Sahitya Academy, Delhi, 1980; Paula Richman (ed.), *Many Ramayanas: The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*, University of California Press, Berkeley/Oxford, 1991.

Solo a titolo d'esempio ricorderemo quella che da molti è considerata la più alta espressione della letteratura medievale hindī, ovvero il rifacimento della saga nell'opera del *Rāmacaritamānasa* (*Il lago delle gesta di Rām*) per mano del sommo poeta Tulsī Dās (1532–1623)<sup>28</sup>. Questa è in breve ritenuta anche superiore da alcuni all'irraggiungibile opera di Vālmiki, perché volge la poetica sanscrita in un vernacolo della hindī, per rendere l'insegnamento accessibile a tutti, ma soprattutto perché umanizza i suoi personaggi costantemente preda, al pari del lettore, delle traversie e delle passioni della vita. Nel *Poema della donna di Ioto*, o *Padmavat*, di Malik Muhammad Jāyāsī (1477–1542)<sup>29</sup>, ugualmente si narra di un principe che si reca presso l'isola di Lanka dov'è prigioniera una principessa allo scopo di liberarla. L'eroe che tende all'amata, in un simbolismo molto percorso nell'ambito nel sufismo, è qui chiaramente l'allegoria di un asceta che lascia tutto, rinuncia in particolare a se stesso, per dedicarsi a un amore che è un principio di conoscenza e trascendenza. Nel testo sacro dello *Kalki Purāna*<sup>30</sup> ancora si parla dell'ultima discesa di Viṣṇu nel mondo prima della dissoluzione finale. In questo mito escatologico, l'ultimo *avatāra*, ovvero il Kalki, il distruttore del caos, dovrà prima liberare ancora una volta anch'egli una principessa prigioniera in Lanka: qui l'isola diventa lo scenario di un simbolismo più profondo, ovvero la riunione dei due classici Principi della manifestazione, secondo il pensiero indiano: *puruṣa* e *prakṛti*. I ripetuti riferimenti in tutti questi miti alla presenza di Sītā a Lanka, ovvero d'un principio femminile sublimato (la dea o la *Devī*), che quivi appare sempre limitata, costretta, e quindi inattiva, secondo molti non traduce altro che un simbolismo relativo ad una pratica interiore meditativa e salvifica, con particolare riferimento allo *yoga*<sup>31</sup>. Gli episodi dell'epica del *Rāmāyaṇa* andrebbero dunque letti in una prospettiva tantrica: la dimensione di Sītā può perciò ricollegarsi alla potenza di *kuṇḍalinī-śakti*, assopita a livello dei lombi (nel *mūlādhāra cakra*) dello *yogin*, ma che alla fine deve essere liberata dal praticante, o meglio dal suo principio di azione rappresentato dal Dio (Rāma, Kalki, etc.)<sup>32</sup>. Da questo punto in poi si aprono veramente centinaia di racconti e reinterpretazioni, fra cui quelle popolari, tribali, folkloriche, del teatro e delle maschere (Rājbanśī in particolare) non sono affatto meno interessanti del contesto. Ma si tratta indubbiamente di un *mare magnum*, che va dal racconto letterario più antico alla produzione televisiva più acclamata di questi anni del regista Ramanand Sagar (1917–2005) per la TV nazionale indiana, su cui torneremo in chiusura.

Questo continuo frugare fra i fili che compongono l'intreccio narrativo della storia di Rāma è di fatto un processo generativo che ha sostenuto la tradizione stessa del *Rāmāyaṇa* attraverso i secoli, in diverse regioni e presso distinte comunità dell'India. Il non dare per scontato che esista una sola – e 'vera' – versione della storia è una sorta di accettazione implicita di una molteplicità secondo cui l'interpretazione, in particolare teatrale / popolare, riflette, sovverte, legittima o rigetta determinati rapporti di potere e pretese religiose.

<sup>28</sup> Ashok Kaushik (ed.), *Sri Ram Charit Manas (the Ramayana): Text with Translation into Hindi & English*, Star Publications, New Delhi, 1994; Lutgendorf, Philip. *The Life of a Text: Performing the Ramcaritmanas of Tulsidas*. Berkeley: University of California Press, 1991.

<sup>29</sup> Giorgio Milanetti, *Il poema della donna di Ioto*, Venezia, Marsilio, 1995.

<sup>30</sup> Bhumipati Das (trad.), *Śrī Kalki Purāna*, Mathura, Jai Nitāi Press, 2006

<sup>31</sup> Qui ci riferiamo alla tradizione dell'*haṭha yoga*, quantomeno nella sua innovazione e sistematizzazione operata da Gorakh (circa XI-XII Secolo).

<sup>32</sup> Stefano Beggiora (ed.), *Pralaya. La fine dei tempi nelle tradizioni d'Oriente e d'Occidente*, Novalogos, Aprilia, 2014 pp. 61-62.

Questa è indubbiamente la più profonda riflessione che le maschere Rājbanśī del *Rāmāyaṇa* ci spingono a fare. Nella loro unicità, nella loro arte intagliata nel legno esse racchiudono il mistero e la conoscenza della rappresentazione della Rāmlilā.

### La Rāmlilā fra filosofia, danza e rappresentazione

Con il termine Rāmlilā, letteralmente il *gioco di Rāma*, si intende la rappresentazione folklorica e teatrale degli eventi relativi alla vita di Rāma narrati secondo l'antica epica del *Rāmāyaṇa*<sup>33</sup>. Il termine *lilā* in India ha indubbiamente significati diversi che attingendo a una vasta tradizione filosofica, in diversi modi esprime simbolicamente una relazione spontanea, quasi giocosa, fra l'Assoluto e il mondo contingente. In altre parole, nella metafisica non duale – una concezione di origine antica nel subcontinente indiano, ma generalmente associata al pensiero del grande maestro Śaṅkarācārya dell'VIII Secolo d.C. che ha caratterizzato poi molti movimenti devozionali e scuole del periodo più tardo – questo è un modo di descrivere tutta la realtà, incluso il cosmo, come risultato del gioco creativo da parte dell'Assoluto divino.

Tale concetto prende corpo, si colora, si adatta in forme differenti a seconda del contesto religioso in cui è espresso. Per fare qualche altro esempio, nella corrente devozionale di Kṛṣṇa, un altro degli *avatāra* del dio Viṣṇu al pari di Rāma, questo *lilā* si riferisce alle attività ludiche ed erotiche in cui il dio si esibisce con le *gopī*, le pastorelle del Braj, ovvero la terra che contraddistingue l'ambiente bucolico in cui si svolgono i fatti della sua giovinezza. Le sue interazioni giocose, tristi o ancora eroiche, con tutti coloro che circondano questa incarnazione del dio, si possono qualificare come *lilā*. Una delle immagini più raffinate associate a questa idea è quella della danza del cerchio (*rasalilā*), in cui Kṛṣṇa moltiplica all'infinito la sua forma in modo che l'incalcolabile numero delle *gopī* pensi di essere la sua compagna. In questo caso specifico è interessante notare come il gioco, ovvero la rappresentazione teatrale o la sua trasposizione coreutica, rappresentino un profondo significato cosmologico ed escatologico<sup>34</sup>. In quella che potremmo definire, solo per necessità di sintesi, impropriamente 'mistica' indiana medievale, l'anima dell'individuo è come una donna innamorata che cerca il suo amante, ovvero dio o la sua forma astratta, non qualificata di Assoluto. Sulla base di ciò le *gopī*, o altri potenziali personaggi del racconto epico, sono come le innumerevoli anime del mondo manifesto, che sono attratte da questo *lilā*, ovvero questa musica/danza, e desiderose di annullarsi nell'Assoluto, tendono naturalmente ad esso<sup>35</sup>.

Nell'epica del *Rāmāyaṇa*, così come nel *Mahābhārata* e nelle loro versioni vernacolari o più tarde, i personaggi di Sītā e Rāma, così come di Rādhā e Kṛṣṇa, finiscono col simboleggiare l'anima individuale che tende all'anima Universale. Concludendo questo *excursus* sulla più comune simbologia religiosa indiana, osserveremo che esista anche una seconda interpretazione di tale danza sublimata, secondo cui l'elemento femminile altro non è che il principio antitetico e consustanziale del principio maschile, appunto dio, che gioca al *lilā* della creazione e dissoluzione dell'universo. Sītā, Rādhā, le *gopī* etc, altro non sono che la *śakti*, ovvero l'energia creatrice e distruttrice del divino: nel caso della moltiplicazione *ad infinitum* di questo modello, quasi attraverso un gioco di

<sup>33</sup> Richard Schechner, *Between Theater and Anthropology*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2010, pp.151-210.

<sup>34</sup> Manohar L. Varadpande, *History of Indian Theatre*, Volume 1, Abhinav Publications, New Delhi, 1987, p. 252. Inoltre: Richard Schechner, *The Future of Ritual: Writings on Culture and Performance*, Routledge, London, 2003, pp. 131-180.

<sup>35</sup> Ronald S. Mac Gregor, *Hindi literature from its beginnings to the nineteenth century*, Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 112-120; 138.

specchi come nel *rasalilā*, ecco che ci troviamo di fronte all'idea delle innumerevoli creazioni ed estinzioni dei mondi che determinano il concetto di ciclo della manifestazione, che è portante nella metafisica indiana.

Ora non bisogna pensare che questo tipo di speculazione sia in India un qualcosa di elitario, riservato solo a classi colte o tutt'al più all'agone dialettico fra maestro e discepoli di scuole filosofiche. Per chi s'avvicini per la prima volta alla storia del pensiero indiano, sintetizzeremo che tutto il periodo medievale e successivo, con i suoi movimenti devozionali, i suoi *sant*, coloro che funsero da ponte fra gli insegnamenti dello *yoga* e i maestri del sufismo, è una continua trasposizione di questa simbologia gnostica su un piano sempre più rappresentativo ed emozionale<sup>36</sup>. Analogamente al passaggio dal latino al volgare nella vecchia Europa, anche in India – per quanto il paragone possa apparire improprio considerata la distanza culturale dei due ambiti – si assiste effettivamente a un passaggio, o meglio traduzione, di una tradizione letteraria considerata ormai aulica e distante a forme vernacolari man mano più accessibili anche alle caste basse e alle fasce più umili e spesso marginalizzate della popolazione<sup>37</sup>.

Questo gioco di attrazioni, il cui fulcro è sempre l'amore, è inteso nei sensi più disparati come l'amore di una madre nei confronti del figlio (*vātsalya*), la tensione erotica fra gli amanti (*śṛṅgāra*), l'amore fraterno fra l'eroe e gli amici/o gli stessi fratelli (*śākya bhāva*), la devozione e l'attaccamento nei confronti del proprio Signore (*dāsya bhāva*), etc. Nella rappresentazione teatrale del *Rāmāyaṇa* questi temi sono inscenati nell'enfasi rispettivamente fra Kauśalyā e Rāma (nel *Bālakāṇḍa*, primo libro o rappresentazione dell'infanzia di Rāma), fra Sītā e Rāma (forse più rilevante qui la devozione muliebre piuttosto che il rapporto amoroso più marcato in Rādhā e Kṛṣṇa), Lakṣmaṇa e Rāma e ancora Hanumān e Rāma e così via. Il tema erotico e l'amplesso, che sono uno degli elementi portanti di tanta letteratura vernacolare, nella rappresentazione teatrale sono riportati più su un piano figurativo, puramente rappresentativo<sup>38</sup>. Ma ciò che è comunque prevalentemente espresso è un tipo d'amore o sentimento che non è frutto di una speculazione, non si raggiunge attraverso una deduzione logica, ma è un qualcosa di aprioristico, spontaneo e assoluto. L'idea che sta alla base di questa rappresentazione è che l'uomo ami o tenda al divino tramite un'emozione incondizionata, trascendentale, slegata dall'esperienza: quell'amore unico con cui Dio stesso viceversa ricambia l'uomo. Questo è il filo che lega la rappresentazione di una serie di drammi scenici che riproducono il *lilā* paradigmatico di Kṛṣṇa che eleva i devoti in un appropriato stato d'animo o emozione, in modo da sperimentare il mondo stesso nella sua vera forma come gioco divino. Allo stesso modo, la drammatica rievocazione degli eventi del *Rāmāyaṇa* celebra le imprese del dio Rāma in modo tale da attirare i suoi devoti nel suo gioco cosmico.

A un livello folklorico, il termine Rāmlilā da corpo a un'emozione affettiva popolare che si esprime attraverso le migliaia di drammi teatrali ed eventi coreutici legati al mito del dio indù Rāma, che si svolgono durante l'annuale festività autunnale di *navarātrī* in India o in quei paesi al di fuori del Subcontinente dove la celebre saga sia nota. In molte località le celebrazioni della Rāmlilā, culminavano con la festa notturna di *daśaharā* (o *dasarā*, *dasahrā*), in cui la gigantesca effigie del demone Rāvaṇa – che veniva a

<sup>36</sup> Ananda K. Coomaraswamy, *La tenebra divina. Saggi di metafisica*, Adelphi 2017 (I ed. Princeton University Press 1977), pp. 77-94.

<sup>37</sup> Kailash B. Jindal, *History of Hindi Literature*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1993, 55-85 e segg.

<sup>38</sup> Ralph Yarrow, *Indian Theatre: Theatre of Origin, Theatre of Freedom*, Curzon Press, Richmond, pp. 83, 102-103, 154.

rappresentare le forze del caos, in una visione sublimata di questo conflitto antitetico fra bene e male – era infine data alle fiamme in un grande rogo. Il re Rāma combatte con il demone per nove giorni e dieci notti: ma al decimo giorno uccide la sua nemese e salva la sua legittima sposa. A conferma dell'avvenuta vittoria di Rāma sul demone Rāvaṇa, ogni anno la festa di *daśaharā* celebra il decimo giorno del mese di Aśvin<sup>39</sup>. Ancor oggi in molte zone dell'India questo grande rogo che simboleggia l'allontanamento del male e la restaurazione del *dharma* è accompagnato da musica, danze e giochi pirotecnici.

### **Le maschere dei Rājbanśī e il loro simbolismo**

Presso i Rājbanśī la rappresentazione teatrale della storia di Rāma, poteva essere messa in scena durante vari periodi dell'anno e in particolare per la festa di Daśāi (o *Badādaśāi*) che equivale al medesimo evento sopra descritto. Il termine è diffuso principalmente in Nepal così come nella zona di Mithila, e delle cosiddette regioni collinari alle pendici dell'Himalaya dell'India orientale, come il Sikkim, Darjeeling e parte dell'Assam, ed è pertanto condiviso dagli stessi Rājbanśī, ma coincide comunque con la medesima festa di *daśaharā*. Con la festa di Tihar invece, che cade nel mese successivo di ottobre-novembre, si celebra il ritorno di Rāma ad Ayodhya, la capitale del regno di Kośala e la sua ascesa al trono. Anche in questo caso, in queste stesse zone, il termine indica la ricorrenza meglio nota nel resto dell'India di *divālī dīpāvalī*, la festa delle luci, ove la vittoria dell'ordine sul caos è sottolineata in particolare dall'accensione di milioni di lampade, candele, lumi e fuochi d'ogni tipo.

Tornando alle rappresentazioni teatrali, le diverse circostanze e le tradizioni locali possono inoltre giustificare la produzione di spettacoli al di fuori dei periodi presi in esame. Nella vicina zona di Mithila, il luogo di origine di Sītā, le esibizioni sono tradizionalmente interpretate da gruppi di bassa casta girovaghi, che non usano le maschere ma più semplicemente si truccano il volto. La frequenza delle rappresentazioni risulta dunque essere maggiormente condizionata della loro presenza in un luogo in un dato momento che non da date particolari o specifiche.

È interessante notare come nel film incluso nella mostra di Ca' Pesaro, *Mithila* di Ludovic e Anne Sagarra che risale al 1952, sia possibile osservare ancora i carri tradizionali trainati da cavalli. Del resto problemi economici e organizzativi, in zone particolarmente povere, potevano influenzare la frequenza e la durata di queste prestazioni. Sette giorni si consideravano il tempo necessario per mettere in scena – se non l'intera epica del *Rāmāyaṇa*, un'impresa effettivamente troppo impegnativa e complessa per la micro-economia di un solo villaggio – piuttosto una versione abbreviata ma coerente. Queste rappresentazioni poi potevano eventualmente essere ridotte a tre giorni o eventualmente anche a uno solo, pur di assicurare la perpetuazione di una tradizione che, in virtù del suo legame col territorio, finiva con l'essere considerata ancestrale. L'importante era non gravare in maniera eccessiva sulle risorse locali. Viceversa, al di fuori di queste micro-realtà di villaggio che costituivano e pur costituiscono in buona misura ancor oggi il tessuto sociale delle zone agricole, in centri urbani di maggiori dimensioni accade spesso che le rappresentazioni siano sontuosamente sostenute anche per un intero mese da autorità locali, così come in passato dai Maharaja<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Il settimo mese del calendario lunare indù che si corrisponde al periodo di settembre-ottobre del calendario gregoriano.

<sup>40</sup> L'esempio più classico è la Rāmlilā di Ramnagar a Benares. Si vedano tutti gli studi sul teatro alle note precedenti.

Ciò che ci pare più interessante nell'azione degli attori sul palcoscenico è la funzione propedeutica e paradigmatica dell'opera che s'apprestano a interpretare. Così come nell'arte 'alta', ovvero la rappresentazione classica dell'estetica indiana, il fine dell'*arte* per eccellenza è di tipo salvifico, trascendentale<sup>41</sup>, in quanto la *performance* – così come la sua fruizione da parte del pubblico – mette l'individuo che ne entra a far parte nella condizione psichica particolarmente favorevole per accedere a un cammino spirituale, ebbene sarebbe il caso di dire che questo significato profondo filtra di sicuro anche in un contesto popolare e tribale. E si riverbera, quasi in un gioco di specchi, attraverso tutte le varianti della tradizione locale che spesso e volentieri si considerano regionalmente più importanti delle versioni canoniche<sup>42</sup>. Per i Rājbanśī, così come per gli abitanti dei villaggi limitrofi, la rappresentazione della Rāmlīlā non è un evento profano o una mera *pièce* teatrale. Anche senza tirare in ballo questioni metafisiche, Rāma è l'esempio di virtù, un modello emblematico di uno *status* e un valore che hanno un peso positivo nella vita presente, così come nelle possibili future rinascite. Il sacrificio di sé e dei suoi congiunti per la salvezza dell'onore del padre, il terribile esilio di quattordici anni nella foresta, il calvario di Sītā e la sua ulteriore prova sul fuoco, il tentativo straziante di mantenere la purezza del regno anche a costo del sacrificio estremo, sono tutti eventi che vanno interpretati secondo un linguaggio simbolico. Anche se ovviamente non è chiamato a subire le stesse prove, lo spettatore empaticamente partecipa del dramma rappresentato, uscendone se non veramente vittorioso, purificato, quantomeno beneficiato, rafforzato dalla sua implicita compartecipazione alla *performance*. Questa è chiaramente propedeutica perché consente ai più giovani anche in un ambiente di scarsa alfabetizzazione di comprendere il racconto epico, che molti altri già conoscono a memoria, nonché le radici della propria religiosità: si tratta di una sorta di versatilità nell'arte di tramandare, narrare e riadattare un mito che per certi versi assomiglia alla funzione che fu di bardi, trovatori e menestrelli nel Medioevo della vecchia Europa. Di volta in volta, coloro che patrocinavano la rappresentazione, così come i finanziatori che saltuariamente supportavano l'attività della produzione delle maschere, non potevano infine che beneficiare anch'essi 'karmicamente' delle buone azioni del loro coinvolgimento.

Secondo la tradizione Rājbanśī inoltre tutti i ruoli sono interpretati da uomini – questo è un fatto alquanto diffuso nel teatro indiano (e non solo) che, per quanto alle sue origini non implicasse una differenziazione di sessi nell'interpretazione dei generi e delle età dei diversi personaggi, col tempo per ragioni sociali in molte zone cominciò a considerare inopportuna la partecipazione in prima persona delle donne in eventi pubblici<sup>43</sup>. Alcuni fra i principali protagonisti, come gli stessi Rāma, Sītā e Lakṣmaṇa, possono essere qui interpretati sia come maschere, sia con il solo trucco. La mostra presentata a Venezia ha esposto due diverse versioni di Rāma che affondano le radici proprio in questa tradizione locale. Alcune fonti riportano esibizioni Rājbanśī che arrivano a includere ben trentasei diverse maschere<sup>44</sup>. Il loro numero è chiaramente

<sup>41</sup> Gian Giuseppe Filippi, "Principi delle arti tradizionali dell'India e le loro applicazioni", in Giovanni Torchinovic (ed), *India. Arte oltre le forme*, Il Cerchio, Rimini, 2012, pp. 15-46.

<sup>42</sup> Cinzia Pieruccini, *Storia dell'arte dell'India*, volume II, Einaudi, Torino, 2013, pp. 212 e segg.; 224 e segg.

<sup>43</sup> Farley P. Richmond, Darius L. Swann, Phillip B. Zarrilli (ed.), *Indian Theatre: Traditions of Performance*, Volume 1, Motilal Banarsidass, Delhi, 1993, pp. 37, 253.

<sup>44</sup> Marc Gaborieau, *Le Népal: une introduction à la connaissance du monde népalais*. Paris, Pondichéry, Ed. Kailash, 1995, p. 95; Jean-Christophe & Yvan Kovacs, "L'art du masque chez les Rajbansi et les groupes tribaux du Terai et des régions voisines en Inde", in AA.VV. *Masques de l'Himalaya*, Editions Findakly et Galerie Le Toit du Monde – 2007.

soggetto a variazioni a seconda del luogo e soprattutto alla possibilità economica del villaggio o della eventuale presenza di patrocinatori delle maschere. Vi sarebbero dei riferimenti, tuttavia non confermati, dell'impiego di addirittura settantadue maschere in una singola località, utilizzate per la stessa rappresentazione. Uno fra i più importanti e recenti (2000) servizi fotografici nel villaggio di Motiyabari, nel distretto Jhapa della zona del Terai sudorientale nepalese, documenta però un set complessivo di appena sedici maschere<sup>45</sup>.

Nelle zone da noi prese in considerazione, può dunque accadere che una collezione completa di maschere sia proprietà di una famiglia particolarmente importante o di uno scultore, i quali in un certo senso diventano i depositari della tradizione teatrale stessa. In genere il corredo era completato da una tenda o quinta da teatro così come da una serie d'altri oggetti di scena atti a sottolineare e interpretare l'azione. Sfortunatamente, le fotografie che descrivono spettacoli *in situ* sono rarissime. Si testimonia inoltre che, dato l'elevato numero di eroi, antieroi, divinità e gregari nell'epica, alcune maschere sono state abitualmente impiegate per rappresentare più di un personaggio. Sono infatti le armi o altri attributi che essi reggono in mano che, così come per tutta l'iconografia sud asiatica in generale, differenziano e identificano nel dettaglio gli dei e i protagonisti. Il parallelo forse più calzante è in questo caso proprio quello delle danze *cham* in Tibet. In caso di necessità poi è inoltre possibile che avvengano il prestito o il noleggio di pezzi aggiuntivi al fine di completare le varie serie o alcune scene, ma non sembrerebbero esserci regole precise su questo, di conseguenza si tratta di risvolti, più tecnici che altro, di difficile approfondimento.

Per i motivi sopra riportati, anche in occasione dell'evento veneziano, i nomi e le attribuzioni che hanno accompagnato i pezzi esposti sono i medesimi indicati al momento dell'acquisizione. Infatti solo Rāvaṇa, con le sue caratteristiche dieci teste, la sorella Śūrpaṅkhā con il naso tagliato da Lakṣmaṇa, e Mārīca, il *rākṣasa* dalle sembianze di cervo dorato – e forse poche altre – possono essere identificate inequivocabilmente. Fra i personaggi al seguito di Rāma, le maschere che rappresentano le scimmie, gli orsi e le aquile possono anche essere intercambiabili. Hanumān invece è spesso caratterizzato da una mascella estesa; tale caratteristica si riscontra talvolta nelle maschere rājbanśī anche nelle scimmie che fanno parte del suo esercito. Secondo varie versioni del mito, Hanumān avrebbe infatti rotto la mascella nel vano tentativo di salire sulla luna, o più comunemente dopo che da piccolo, avendo confuso il sole con un mango maturo e avendo cercato di mangiarlo, egli fu poi violentemente colpito proprio lì dal *vajra*, la folgore adamantina del dio Indra<sup>46</sup>.

Nel testo di Vālmiki, alcune principali divinità del pantheon, come Brahmā, Indra e Agni, intervengono in vari episodi e in particolare nella drammatica prova finale di Sītā. La presenza di Kālī nelle rappresentazioni dei Rājbanśī è indubbiamente un elemento sorprendente in quanto, dal momento che tale dea è particolarmente venerata in Bengala, si tratta di un'evidente sovrapposizione che è venuta a rafforzarsi col tempo, arricchita dalla devozione e dalla religiosità popolare regionale. Si potrebbe azzardare che un nucleo originario di diffusione del suo culto potesse ancora essere l'area sudorientale del Nepal, nella regione del Terai, ma è doveroso accettare che non sono state fatte sufficienti ricerche *in situ* per consentire l'identificazione precisa dei centri Rājbanśī di

<sup>45</sup>François Pannier (ed.), *Ramayana: The Ramayana as Told by the Rajbanchi Masks, The Alain Rouveure Collection*, Galerie le Toit du Monde, 2017, p. 51.

<sup>46</sup> Si ricordi inoltre che lo stesso termine *hanu* significa mento o mascella, quindi Hanumat sarebbe il “mascelluto”, colui che possiede un mento/mascella possente

produzione di maschere di tale tipo. D'altro canto i culti *śākta* hanno avuto influenza ed estensione tali dall'India continentale all'Himalaya e da così tanti secoli che è oggi impossibile tracciarne un'origine precisa.

Studi antropologici del secolo scorso, come quelli del celebre antropologo Verrier Elwin<sup>47</sup>, sono alquanto interessanti per quanto riportato in relazione alla fabbricazione di maschere presso le etnie Monpa e Sherdukpen della vicina zona dell'Arunachal Pradesh. Tuttavia l'attenzione degli studiosi in epoca coloniale era maggiormente concentrata sulla frontiera nordorientale dell'India per questioni strategiche di politica internazionale e per conoscere, e quindi meglio poter controllare, un territorio alquanto instabile, potenzialmente un calderone di identità etnico-culturali differenti e spinte separatiste<sup>48</sup>. Quindi è come se vi fosse una sorta di cono d'ombra negli studi sull'area *rājbanśī* che evidentemente si considerava anche in passato più sicura, più stabile, più culturalmente omologata alle zone sotto il dominio del *Rāj* britannico. La stessa scarsità di informazioni rende oggi impossibile delineare un panorama completo della distribuzione dei diversi gruppi etnici che sono venuti a formare la compagine che oggi si identifica con la minoranza *Rājbanśī*. Alla luce di ciò, anche sulla base dei recenti studi d'arte etnografica, in particolare in relazione alle maschere himalayane, alcuni tentativi di attribuire determinati pezzi ai vicini *Dhimāl*, quasi a identificare uno stile specifico per i gruppi limitrofi, rimangono non verificati, né verificabili<sup>49</sup>.

In merito allo stile, appare abbastanza plausibile che vi sia la tendenza di attribuire alcuni particolari colori a una tipologia o un gruppo di personaggi. Tale idea va comunque presa con le pinze dal momento che, come abbiamo già visto, alcune maschere possono essere associate a più di un'identità. Ad esempio si è notato che vi sia la prevalenza dei colori nero e verde per la rappresentazione dei demoni e di creature ctonie<sup>50</sup>. Nonostante ciò, anche solo basandosi sull'analisi della figura di *Rāvaṇa* fra le maschere che compongono la collezione in questione, apparirà evidente anche l'impiego sgargiante del giallo e del blu. Del resto ogni collezione, come nel presente caso, riflette i gusti del collezionista che l'ha messa assieme: considerata la peculiarità dell'intaglio e della fattura di questi particolarissimi pezzi, notiamo come un numero importante di maschere di *Rāvaṇa* e dei *rākṣasa* al suo seguito siano qui prevalenti. Del resto anche le scimmie e gli orsi sono rappresentati in larga misura. Ci potrebbero essere diverse ragioni per questo: innanzitutto come abbiamo affermato più sopra, gli attori che interpretavano i tre ruoli principali di *Rāma*, *Sītā* e *Lakṣmaṇa*, potevano predisporre un particolare trucco sul viso, anziché indossare esclusivamente le maschere. Questo restituiva probabilmente all'interprete particolari fattezze antropomorfe per i protagonisti dell'epica e lo lasciava al contempo libero di indossare velocemente al di sopra un'altra maschera per interpretare un ruolo secondario, qualora il copione lo richiedesse<sup>51</sup>. Inoltre personaggi particolari che con le loro caratteristiche morfologiche e per il loro ruolo cruciale nella saga hanno maggiormente colpito l'immaginario popolare hanno indubbiamente catalizzato una cura e un'attenzione particolari anche nelle riproduzioni teatrali e coreutiche. È chiaramente il caso della nemesi di *Rāma*, ovvero il demone dalle dieci

<sup>47</sup> Verrier Elwin, *The Art of the North-East Frontier of India*, North-east Frontier Agency, Shillong, 1959, pp. 72, 75, 88.

<sup>48</sup> Beggiora, 2010, op.cit., pp.47-51.

<sup>49</sup> François Pannier, "Masques Himalayens. Localisations et origins", *Lettre du Toit du Monde*, 12, September 2014, 1-12.

<sup>50</sup> Pascale Dollfus, Gisèle Krauskopff, *Mascarades en Himalaya. Les vertus du rire*, Éditions Findakly, Saint-Amand Montrond, 2014.

<sup>51</sup> Questo è probabilmente il motivo per l'assenza di maschere che rappresentino *Sītā* nella collezione.

teste Rāvaṇa. E chiaramente Hanumān che, col suo esercito di scimmie al seguito, incarna il sentimento di devozione, di lealtà, ma anche di una forza che non è quella virtuosa, cavalleresca, degli eroi, piuttosto una sorta di forza innata, selvaggia: brutale in battaglia, egli è tuttavia capace di sorvolare o rimuovere qualsiasi barriera, qualsivoglia ostacolo dalla via dei protagonisti, ma in un gioco sottile di trasposizioni anche dal cammino spirituale di ogni devoto<sup>52</sup>. Rāvaṇa e Hanumān in particolare sembrano dunque aver ispirato maggiormente gli scultori, mentre altri personaggi secondari pur presenti devono aver evidentemente suscitato meno interesse, o stimolato meno la creatività degli artisti.

Le maschere invece che rappresentano le regine non sembrano essere qui particolarmente interessanti: la loro qualità di realizzazione è inferiore a quella di certe altre rappresentazioni. Purtroppo non abbiamo informazioni sufficienti sulla collezione per determinare se ciò abbia che fare con la selezione del collezionista, o con un reale minor fascino di questi personaggi nell'attività teatrale e di conseguenza nell'arte scultorea.

Del resto va in conclusione notato che la mostra veneziana di Ca' Pesaro è in realtà la prima occasione in cui viene assemblata e presentata al pubblico una collezione di questa portata, tanto in qualità quanto in numero di pezzi, un evento pensato come un ulteriore passo verso una migliore comprensione del valore artistico che queste maschere portano con sé. Infatti, come dicevamo in apertura, grandi cambiamenti sociali hanno coinvolto l'India in questi ultimi decenni. La modernità è arrivata anche in questi luoghi determinando un generale oblio di molti aspetti delle tradizioni popolari e religiose che sono andate irrimediabilmente perdendosi o adattandosi ai tempi. Per quanto riguarda il *Rāmāyaṇa* e le sue rappresentazioni, l'interesse non è affatto venuto meno, anzi in molte zone del Subcontinente sta vivendo un momento addirittura di crescita e di genuino revival, probabilmente dovuto ad un governo che prende le mosse da una prospettiva fortemente tradizionalista, se non fondamentalista indù, e in molti casi incoraggia iniziative di questo tipo. Ma a parte ciò, sono fondamentalmente le forme a essere cambiate. La televisione da circa un ventennio ha fatto la sua comparsa anche nei villaggi più remoti e questo ha avuto un impatto psicologico enorme sulla popolazione locale. A parte le opulente produzioni di Bollywood di film d'amore, commedie, canzoni più o meno frivole e leggere a fianco di una produzione più impegnata, è interessante notare quanto profonda sia stata l'affezione popolare negli scorsi decenni per le trasposizioni filmiche del *Mahābhārata*, del *Rāmāyaṇa* e di altri miti indiani. Particolare attenzione c'è stata nella rappresentazione di serial televisivi, una sorta di adattamento del concetto di *telenovela/soap opera* alla rappresentazione della tradizione sacra in India. Senza entrare qui in dettagli tecnici, anche per motivi di spazio a nostra disposizione, riassumeremo che questo tipo di produzioni, con un costo relativamente ridotto, ha permesso di mettere in scena un prodotto alquanto ricco, che poteva altresì garantire un tenore di continuità temporale nella fruizione – si pensi al numero d'episodi di un serial

---

<sup>52</sup> Attraverso un simbolismo abbastanza noto tanto nell'induismo quanto nel buddhismo, i demoni reali che intrappolano l'individuo nel *samsāra*, impedendogli di progredire verso un cammino spirituale e di trascendenza, non sono altro che le passioni e gli affanni, nonché gli innumerevoli problemi della vita quotidiana, in cui la mente si perde incapace di trovare il giusto cammino. Hanumān in questo caso, poiché è una sorta di incarnazione del distruttore di demoni, è chiaramente da un lato colui che permette il ricongiungimento fra Rāma e Sītā (come accennato più sopra, trasposizione di due principi cosmici) ma contemporaneamente, sciogliendo lacci e laccioli della vita quotidiana, è il tramite di ricongiungimento fra l'uomo e Dio. Da questa valenza di 'tramite', ma anche per le sue caratteristiche apotropache, esorcistiche, possiamo dire – in una sintesi molto generale – nasca una grande affezione popolare.

televisivo e alla possibilità di rimessa in onda – nonché arrivare in qualsiasi località più sperduta purché fosse disponibile uno schermo e un'antenna. Oggi, siamo addirittura avanti, tanto che si assiste al fenomeno della nascita di piccoli *broadcast* regionali che trasmettono contenuti e produzioni esclusivamente nella lingua delle minoranze etniche e che fungono da piattaforma identitaria anche per gruppi che oggi il governo include fra le tribù classificate<sup>53</sup>.

L'insieme di questi fenomeni, indipendentemente dal fatto che possa aver rafforzato o viceversa appiattito le peculiarità di una cultura locale, ha avuto comunque l'effetto di denigrare e ridimensionare fortemente il valore percepito dei vecchi eventi popolari, o meglio del modo in cui erano messi sulla scena. Da quest'ultimo periodo l'importanza del teatro e l'antica tecnica di produzione delle maschere ne stanno uscendo fortemente ridimensionati. Per quanto riguarda i Rājbanśī sarebbe auspicabile che iniziative come lo studio del folklore e dell'etnografia contribuissero a una sorta di presa di coscienza dell'importanza di queste tradizioni e alla nascita di iniziative per la preservazione di questo patrimonio. È abbastanza palese infatti che nella loro storia queste produzioni non solo hanno unito fra loro le persone, ma hanno contribuito a creare e mantenere un intero sistema di legami sociali nel passato. I bambini hanno imparato i ruoli dei loro genitori e l'intera comunità ha lavorato insieme per quello che, solo in apparenza a un occhio profano, sembrava essere la messa in scena di una *performance* di successo. Una rappresentazione che in realtà celava sotto il suo simbolismo lo sforzo congiunto degli uomini per il raggiungimento di un equilibrio: il rinnovamento del tempo lungo la marcia di Rāma, la celebrazione della nuova stagione agricola che si auspicava abbondante, una strenua lotta per l'esistenza e la sopravvivenza del gruppo, non solo materiale, ma anche culturale e identitaria. Tuttavia, nonostante ciò, certe forme dell'artigianato sono percepite ormai come obsolete e un'indubbia mancanza di interesse nelle esibizioni di strada è quantomeno oggi evidente, tant'è che nella forma descritta stanno di fatto scomparendo. Questo è alquanto triste perché sembra relegare le maschere a un mondo antico che si sta sempre più stemperando nell'oblio delle nuove generazioni. Altresì lo studio della dimensione magica e misteriosa di quest'arte scultorea sembra ormai destinato a far parte della storia passata dell'etnografia.

---

<sup>53</sup> Si veda anche Rajib Nandi, "Spectacles of Ethnographic and Historical Imaginations: Kamatapur Movement and the Rajbanshi Quest to Rediscover their Past and Selves", *History and Anthropology*, 25, 5, 2014, pp. 571-591.



Fig. 1: Hanumān

Fig. 2: Hanumān





Fig. 3: Hanumān in battaglia

Fig. 4: Jāmbavan





Fig. 5: Jaṭāyu

Fig. 6: Kaikeyī





Fig. 7: Khara

Fig. 8: Kumbhakarna





Fig. 9: Mārīca

Fig. 10: Rāma





Fig. 11: Rāvāṇa

Fig. 12: Rāvāṇa





Fig. 13: Rāvāṇa

Fig. 14: Scimmia soldato





Fig. 15: Śūrpanakhā

Fig. 16: Trisir



## Ridicolizzazione funeraria in Tanzania. Translocalità, inclusione e moralizzazione nella relazione *utani*

Francesca Declich  
Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”  
francesca.declich@uniurb.it

### SUMMARY

This essay introduces the issue of joking relationships and describes the role played by such relationships as observed in two ethnographic fields in Somalia and Tanzania. Between the 1930s and 1980s, joking relationships were the subject of animated discussions among Francophone and Anglophone Africanist anthropologists. Later the theoretical debate seems somehow to have become obsolete while UNESCO has been involved in recognizing the cultural value of such relations. The opportunity to take video shots of a funerary event in Tanzania in which the *utani* relatives of the dead played a central role during an entire morning of funerary celebrations provides the stimulus to reflect again on this institution in East Africa through video images and to highlight the role that joking relationships have played in integrating foreigners and in highlighting moral standards within a community.

Keywords: *joking relationships, parenté à plaisanteries, cousinage, lie, social integration, utani, Tanzania, Somalia, Zigula, funerary rituals, slaves integration, ritual stealing*

DOI: 10.23814/ethn.13.17.dec

### Relazioni utani e parentele di scherzo nella letteratura antropologica

Come già notato da altri autori della fine del diciannovesimo secolo, la relazione sociale denominata *utani* era elemento molto comune in vari territori della Tanzania. Secondo Coto Picarda nei territori degli Zigula esistevano forme di relazioni di fratellanza tra gruppi circonvicini o abitanti in certe regioni. Nel suo testo Picarda presentava le persone coinvolte in relazioni di questo genere come appartenenti alla “stessa nazionalità” o a “nazionalità diverse.” Il termine nazionalità per la cultura di quel periodo poteva intendersi più o meno come noi oggi intendiamo “gruppo etnico di origine.”<sup>1</sup> In concomitanza con la pubblicazione di alcuni articoli che evidenziavano l’esistenza di relazioni di scherzo *utani* in alcune zone del Tanganyika<sup>2</sup> si sviluppò un discorso antropologico in un quadro esplicativo funzionalista o struttural-funzionalista attorno ad un articolo su queste parentele in Africa, in comparazione con quelle di altri continenti, pubblicato sulla rivista *Africa* da Radcliffe-Brown nel 1940.<sup>3</sup> Nell’articolo Radcliffe-Brown discuteva delle relazioni di scherzo come determinanti nelle strutture di parentela perché, in molte occasioni, riflettono il ruolo di congiunzione e

<sup>1</sup> CADO PICARDA (1886), “Autour de Mandera”, *Les Missions Catholiques*, 18, 294-295 in JERMAN, Helena (1997) *Between Five Lines: The Development of Ethnicity in Tanzania with Special Reference to the Western Bagamoyo District*, Saarijärvi: The Finnish Anthropological Society and the Nordic Africa Institute, 146.

<sup>2</sup> SCRIVENOR, T.V. (1937) “Some Notes on Utani, or the Vituperative Alliances Existing between Clans in the District”, *Tanganyika Notes and Records* 4: 72-74; MOREAU, R.E. (1941) “The Joking Relationship (Utani) in Tanganyika”, *Tanganyika Notes and Records* 12: 1-9.

<sup>3</sup> RADCLIFFE-BROWN A.R. (1940) “On Joking Relationships”, *Africa*, 13, 3: 195-210.

disgiunzione che i legami matrimoniali creano con la nascita di figli determinando la stratificazione in generazioni. Radcliffe-Brown divideva le relazioni di scherzo in simmetriche e asimmetriche. Le prime sono quelle in cui le parti sono in una relazione paritaria e si prendono in giro a vicenda alla stessa stregua, mentre le seconde sono quelle dove una delle parti ha maggior potere di derisione sull'altra che è ad essa subordinata. Nel descrivere le diverse funzioni che vengono attribuite alle persone in relazione di parentela di scherzo Radcliffe-Brown ne enfatizza la funzione chiave, che è quella di creare alleanze. Per l'autore le alleanze si costituiscono attraverso *inter-marriage*, per scambio di beni o servizi, per fratellanza di sangue o scambio di nomi e per relazioni di scherzo.<sup>4</sup> Secondo Radcliffe-Brown la parentela di scherzo costituisce alleanza tra clan e viene mantenuta in forza dell'azione congiuntiva e disgiuntiva dello scherzare.<sup>5</sup> Sempre nello stesso articolo l'autore discute delle relazioni di scherzo asimmetriche in rapporto alle teorie secondo cui esistono società la cui struttura sociale basilare è la parentela. In alcuni contesti caratterizzati da patrilinearità il figlio della sorella ha la licenza di non essere rispettoso nei confronti dello zio materno e può appropriarsi di oggetti di proprietà di quello zio mentre il contrario non è possibile.<sup>6</sup> Questo tipo di relazione di scherzo sembrerebbe non solo annullare le usuali relazioni di autorità tra generazioni, ma persino ribaltarle. Un'osservazione di questo tipo aveva una rilevanza nel quadro di un'antropologia intenta ad includere le parentele di scherzo nello studio comparativo delle strutture sociali. Anche Jack Goody, in un testo del 1959, riflette sul significato delle relazioni asimmetriche tra figlio della sorella e zio materno espresse nel "ritual stealing", il furto rituale. Qui Goody respinge l'argomentazione di Radcliffe-Brown perché inadeguata ai dati della propria ricerca sul campo e formula varie critiche.<sup>7</sup> La critica più rilevante è quella all'impianto esplicativo della teoria formulata da Radcliffe-Brown sul *ritual stealing* teoria che, secondo Goody, non è struttural-funzionalista perché concepisce i comportamenti parentali come se fossero costruiti attraverso "un'estensione di sentimenti intra-familiari".<sup>8</sup> La spiegazione alternativa offerta da Goody è incentrata sulla contraddizione esistente tra unione del gruppo di sibling e disunione creata dalle operazioni legate all'eredità, la successione e la discendenza. Secondo questo ragionamento la pratica del *ritual stealing* si spiegherebbe in termini di diritti residuali di proprietà espressi in comportamenti consuetudinari nei confronti dei membri maschi del clan della madre.<sup>9</sup> Nonostante la critica alle argomentazioni di Radcliffe-Brown, Goody continua nella linea esplicativa struttural-funzionalista evidenziando però anche la complementarità o specularità delle relazioni di evitazione con quelle di scherzo. Anche per l'Africa occidentale esiste documentazione sulle parentele di scherzo trattata da vari antropologi per diverse etnie oggi residenti in vari paesi, tra i quali il Mali, il Burkina Faso, la Costa d'Avorio e il Niger. Marcel Mauss e Henri Labouret le definivano "*parenté à plaisanteries*,"<sup>10</sup> ma già Germaine Dieterlen faceva notare come la parte di scherzi e insulti reiteratamente scambiati tra parenti fosse solo uno degli

<sup>4</sup> RADCLIFFE BROWN, A.R. (1940) *op. cit.*, 208.

<sup>5</sup> RADCLIFFE BROWN, A.R. (1940) *op. cit.*, 200.

<sup>6</sup> RADCLIFFE BROWN, A.R. (1940) *op. cit.*, 202-204.

<sup>7</sup> GOODY, Jack (1959) "The Mother's Brother and the Sister's Son in West Africa", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 89, 1: 61-88.

<sup>8</sup> GOODY, Jack (1959) *op. cit.*, 62.

<sup>9</sup> GOODY, Jack (1959) *op. cit.*, 86.

<sup>10</sup> MAUSS, Marcel (1927-1928), "Parenté à plaisanteries", *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*; LABOURET, Henri (1929) "La parenté à plaisanteries en Afrique Occidentale", *Africa*, 2, 3, 244-254.

aspetti importanti da notare nelle suddette relazioni identificate come *parenté à plaisanteries* che ella descrive a proposito dei Dogon.<sup>11</sup> Ancor prima Denise Paulme, nel 1939, proponeva materiale comparativo etnografico sulle parentele di scherzo proveniente da diversi paesi tra i quali la Nigeria, il Sudan francese (attuale Mali), il Niger, la Costa d'Oro (attuale Ghana), l'Africa del sud e la Nuova Zelanda confrontando similitudini e differenze tra parentele di scherzo e parentele di sangue in diversi gruppi allora già studiati. Nel 1948 Marcel Griaule cercava di spostare l'attenzione dall'aspetto molto evidente di derisione di queste relazioni focalizzandola sull'importanza degli elementi cosmologici e simbolici in esse contenuti, per evitare di mettere all'interno della stessa categoria relazioni che hanno significati e ruoli molto disparati. In un articolo intitolato "L'alleanza catartica" descriveva un'alleanza fondata sullo scherzo denominata *mangou* tra i Dogon e i Bozo del Niger.<sup>12</sup> Questa comporta "un'estesa gamma di prestazioni materiali, morali e religiose quali ospitalità, servizi di alimentazione, di purificazione, servizi rituali" e a questi obblighi si legano anche la proibizione assoluta di rapporti sessuali tra i due gruppi e di atti che comportino il versamento di sangue.<sup>13</sup> Infrangere queste proibizioni significava entrare in una condizione d'impurità dalla quale era praticamente impossibile liberarsi. Nella sostanza, cerca di presentare le spiegazioni "indigene" di queste relazioni piuttosto che accettare di assumere l'esistenza di strutture identiche per tutti i gruppi legate all'esistenza di queste forme di scherzo.<sup>14</sup>

Contemporaneamente e negli anni immediatamente posteriori al primo articolo di Radcliffe-Brown si è discusso di parentele di scherzo, chiamate *utani* nell'Africa orientale, da diversi punti di vista. Alcuni le descrivono e ne danno resoconto come osservatori<sup>15</sup> e altri entrano nel dibattito antropologico in corso in quegli anni tra spiegazione struttural-funzionalista facente capo a Radcliffe-Brown e spiegazioni che aprono spazio a nuove possibili interpretazioni.<sup>16</sup>

Pedler F.S, sempre sulla rivista *Africa* descriveva la relazione *utani* da lui osservata in un contesto etnografico nel territorio del Tanganyika<sup>17</sup>. Quello che lo colpiva in particolar modo era il peso attribuito dai giudici tale relazione nel contesto giurisdizionale. Pedler riporta una disputa giunta in giudizio durante la quale, per una forma di vilipendio altrimenti sancita penalmente, si chiedeva la non sussistenza del reato in forza dell'esistenza di una relazione *utani*. Si descrive il caso di una giovane donna di etnia sukuma che nel 1934 aveva sporto denuncia contro un uomo di etnia zaramo per essere stata gettata a terra da costui nel mercato della birra senza che vi fosse stata alcuna provocazione. Durante il processo risultò che i due erano in

<sup>11</sup> DIETERLAIN, Germaine (1941) "Les Âmes des Dogons", *Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, tomo 40, p. 89; PAULME, Denise (1939) "Parenté à plaisanteries et alliance par le sang en Afrique Occidentale", *Africa*, 12, 4: 433-444.

<sup>12</sup> GRIAULE, Marcel (1948) "L'alliance cathartique", *Africa*, 18, 4: 242-258.

<sup>13</sup> GRIAULE, Marcel (1948) *op. cit.*, 243.

<sup>14</sup> GRIAULE, Marcel (1948) *op. cit.*, 256.

<sup>15</sup> MOREAU, R.E. (1941) "The Joking Relationship (Utani) in Tanganyika", *Tanganyika Notes and Records* 12: 1-9.

<sup>16</sup> RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1949) "A Further Note on Joking Relationships", *Africa* 19, 2: 133-40; TEW, Mary (1951) "A Further Note on Funeral Friendship", *Africa* 21, 2: 122-124; RIGBY, Paul (1968) "Joking Relationships, Kin Categories, and Clanship among the Gogo", *Africa* 38, 2: 133-155; DOUGLAS, Mary (1968) "The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception", *Man* 3, 3: 361-376; MITCHELL, J.C. (1956) "The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Africans in Northern Rhodesia", Manchester: Manchester University Press [vers. It. MAHER, V. (1994) *Questioni di Etnicità*, Torino: Rosenberg & Sellier, 73-133]; BEIDELMANN, T.O. (1966) "Utani: Some Kaguru Notions of Death, Sexuality and Affinity", *Southern Journal of Anthropology* 22, 4: 354-80.

<sup>17</sup> PEDLER, F.S. (1940) "Joking relationship in East Africa", *Africa* 13: 170-173.

relazione *utani* e, analizzato il caso tramite varie testimonianze locali, sebbene l'uomo fosse stato trovato colpevole di violenza fisica usufruì di molte attenuanti per il fatto che le due parti coinvolte erano in relazione *utani*.

Moreau,<sup>18</sup> tra i primi ad osservare con attenzione le relazioni *utani* in Tanganyika, ne riporta varie caratteristiche comparando le sue conoscenze sui vari gruppi etnici. Descrive l'esistenza di *utani* esterne, cioè quelle relazioni di scherzo tra le allora chiamate "tribù", e di *utani* interne alla "tribù".<sup>19</sup> Gli individui in relazione *utani* hanno funzioni chiave nei funerali, tra *watani* (cioè persone in relazione *utani* fra loro, *watani* pl., *mtani*, sing.) c'è diritto di ospitalità illimitata e di condivisione delle proprietà, esistono funzioni derisorie che si esercitano in qualsiasi momento, ma anche in occasione di matrimoni e funerali clan; uno *mtani* può confiscare beni senza ricevere sanzioni e, infine, gli *watani* hanno un ruolo sanitario e quasi magico in diversi contesti, perché sono considerati dotati di grande potere. In un secondo breve articolo Moreau si sofferma sul ruolo dei *watani* come purificatori nel contesto, dei riti funerari.<sup>20</sup> Moreau nel suo articolo prevede un declino del ruolo delle relazioni di scherzo con l'avvento dell'urbanizzazione.<sup>21</sup> Contrariamente a quanto paventato, gli studi della scuola del Rhodes-Livingstone Institute rilevano la vitalità delle parentele di scherzo presenti in contesti urbani della Rhodesia e ne descrivono il funzionamento come meccanismo di integrazione etnica nel contesto migratorio urbano, dunque di translocalità. J. Clyde Mitchell, nel suo celebre testo sulla Kalela dance del 1956, osserva che le relazioni di scherzo istituzionalizzate tra gruppi tribali costituiscono "uno dei meccanismi possibili per il controllo dell'ostilità intertribale", tipo di relazioni, peraltro, adottato dai gruppi etnici precedentemente in conflitto gli uni con gli altri che erano obbligati a coesistere nelle aree industriali del Copperbelt.<sup>22</sup> Il saggio descrive come le relazioni di scherzo fossero messe in "scena" ripetutamente la domenica e i giorni festivi nel corso di sessioni di danze organizzate nelle zone di residenza degli africani, sessioni alle quali, talvolta, partecipavano come spettatori anche alcuni europei.

Posteriormente, negli anni sessanta del secolo scorso gli studi di Lloyd Swantz sugli Zaramo in Tanzania vedono questa tematica trasferita in monografie etnografiche più complete. Secondo l'autore l'istituzione delle parentele di scherzo fornisce tra gli Zaramo diversi servizi importanti nei rapporti tra etnie. Un primo servizio è quello del favorire l'ospitalità tra i gruppi etnici nyamwezi, ndengereko, digo, doe, ngoni e gli Zaramo. In tempi relativamente recenti ci sono almeno due casi dei quali si potrebbe parlare. Gli Nyamwezi avevano il ruolo di portatori nelle carovane e per loro l'ospitalità nei vari territori attraverso i quali passavano era fondamentale. Similmente, in un contesto storico diverso, gli Ndengereko, i Digo e i Doe avevano necessità di poter viaggiare in maniera sicura attraverso i territori quando andavano a lavorare nelle piantagioni del sisal. Per quanto riguarda la relazione *utani* con gli Ngoni, sembra che questa possa essere nata in occasione di conflitti armati.<sup>23</sup> Un secondo

<sup>18</sup> MOREAU, R.E. (1941), *op. cit.*; MOREAU, R.E. (1946) "The *mtani* as a sanitarian", in *Tanganyika Notes and Records*, 21, 106.

<sup>19</sup> MOREAU, R.E. (1941) *op. cit.*, 3-5.

<sup>20</sup> MOREAU, R.E. (1946) *op. cit.*

<sup>21</sup> MOREAU, R.E., (1941) *op. cit.*, 3-5; MITCHELL, J.C. (1956) *op. cit.*, 37.

<sup>22</sup> MITCHELL, J.C. (1956) "The Kalela dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia, 36-37.

<sup>23</sup> SPIES, Eberhard (1943) "Observations on Utani Customs among the Angoni of Songea District", *Tanganyika Notes and Records* 16: 49-53.

aspetto è legato al ruolo degli *utani* nel corso delle funzioni funerarie, nelle quali essi svolgono le pratiche della sepoltura, contribuiscono al pagamento delle spese funerarie e ricevono anche una parte delle proprietà del morto. Vi sono altri aspetti cerimoniali nei quali la relazione *utani* ha un ruolo particolare. Ad esempio, gli *watani*, potevano avere funzioni cerimoniali di rappresentanza in occasione dell'insediamento dei capi mentre si preferiva un amico *mtani* per svolgere cerimonie come quella molto comune nell'Africa orientale della rasatura della testa. Per quanto riguarda il ciclo della vita, i matrimoni tra *watani* non erano ben visti: si preferivano infatti partner che non fossero in relazione *utani*.<sup>24</sup>

Uno studio piuttosto analitico che tenta un superamento delle due posizioni, quella di Griaule, che analizzava il fenomeno dal punto di vista della cosmologia specifica Dogon e quella funzionalista iniziata da Radcliffe-Brown, ma mai sostanzialmente superata da altri autori di area britannica a lui seguiti nei successivi venti anni,<sup>25</sup> è un articolo di Stephen Lucas del 1974.<sup>26</sup>

Pubblicato in una rivista africana e in passato, prima dell'era dell'open access via internet, non facilmente accessibile, l'articolo compie un'analisi dei vari approcci usati da molti degli autori che si sono confrontati con il fenomeno delle relazioni *utani*. Secondo Lucas, fu Mary Douglas ad alzare il livello della discussione astraendo la relazione di scherzo dalle varie situazioni etnografiche e intravedendo in essa sia un ruolo psicologico importante, sia il ruolo ideologico di rappresentare un'anti-struttura ripetuta in un contesto rituale in comparazione con una struttura sociale ben costituita.<sup>27</sup>

Lucas evidenzia la difficoltà di arrivare a trattare le relazioni *utani* da un punto di vista comparativo per la grande varietà di caratteristiche che si trovano nei vari contesti etnici, anche nella sola Tanzania, senza una base di dati proveniente da un progetto di ricerca con disponibilità di fondi sufficienti per raccogliervi nelle varie lingue di gruppi ed etnie che praticano tali relazioni. Alla luce delle ricerche sul campo sulle tradizioni orali svolte in Tanzania negli anni sessanta e settanta del secolo scorso, Lucas suggerisce che vadano approfonditi almeno tre aspetti. Uno è il tema delle origini delle relazioni *utani*. Per quelle intra-familiari e tra diverse generazioni è difficile stabilire un'origine verificabile, mentre si può lavorare sulle origini delle relazioni *utani* inter-etniche e inter-tribali.<sup>28</sup> In tal senso Lucas sostiene l'ipotesi che queste relazioni siano legate a eventi storici precisi, modelli di conflittualità intertribali e nascita di strade commerciali e che quindi il parametro di riferimento per analizzarle non siano eventi mito, ma la storia recente. Un approccio che misconosce la storia è dunque un approccio che impedisce di conoscere a fondo queste relazioni.<sup>29</sup> Proseguendo su questa strada egli sostiene, superando il pensiero di Rigby,<sup>30</sup> che le comparazioni tra relazioni *utani* dovrebbero essere fatte anche tra popolazioni non necessariamente molto vicine culturalmente, ma che comunque abbiano sviluppato relazioni *utani*. Più recentemente un complesso articolo di Suzette Heald basato sulla società Gisu

<sup>24</sup> SWANTZ, Lloyd (1966) *The Zaramo of Tanzania. An Ethnographic Study*, 23 in JERMAN, Helena (1997) *Between Five Lines: The Development of Ethnicity in Tanzania with Special Reference to the Western Bagamoyou District*, Saarijärvi: The Finnish Anthropological society and the Nordic Africa Institute, 146.

<sup>25</sup> LUCAS, Stephen A. (1974) *op. cit.*, 96; BEIDELMANN, *op. cit.*, 356.

<sup>26</sup> LUCAS, Stephen A. (1974) "The Role of Utani in Eastern Tanzanian Clan Histories", *The African Review: A Journal of African Politics Development and International Affairs*, 4, 1: 91-109.

<sup>27</sup> LUCAS, Stephen A. (1974) *op. cit.*, 97.

<sup>28</sup> LUCAS, Stephen A. (1974) *op. cit.*, 97.

<sup>29</sup> LUCAS, Stephen A. (1974) *op. cit.*, 99.

<sup>30</sup> LUCAS, Stephen A. (1974) *op. cit.*, 100; RIGBY, Paul (1968) *op. cit.*

dell'Uganda rianalizza molte delle tematiche trattate da chi ha scritto sulle parentele di scherzo nell'Africa orientale.<sup>31</sup> Suzette Heald sostiene che le relazioni di scherzo tra i Gisu esagerano soprattutto moderatezza/contenimento e smentite (*denial*), rispondendo a particolari dilemmi della società Gisu. In sostanza, esse “oggettivizzano il problema ‘basilare’ dell’ordine della vita sociale, forse in una forma che è più simile a una parabola che a una lezione morale diretta.”<sup>32</sup>

La mia ricerca su questo tema, non individua significati universali delle relazioni di scherzo, che peraltro variano in molti aspetti tra vari gruppi etnici, ma si sofferma soprattutto su due ambiti. Il primo di questi è il ruolo catartico dell'*utani* nel contesto funerario. Come presentato nella video-clip, risulta chiara la funzione di ristabilire e riconfermare l'ordine morale di fronte a comportamenti ingiusti di un defunto. In questo senso i suggerimenti di Suzette Heald sembrano appropriati al caso etnografico in oggetto. Il secondo ambito è il ruolo che la relazione *utani* ha di ritualizzare e normalizzare relazioni considerate altrimenti impraticabili.

### La ricerca sul campo

In questo testo mi concentrerò su dati di campo raccolti in Tanzania, che hanno chiarito, solo dopo anni, alcuni aspetti della relazione *utani* studiati e osservati nel corso delle ricerche etnografiche precedentemente svolte in Somalia.<sup>33</sup> Un aspetto importante che accomuna i due casi che presenterò è l'elemento di translocalità: quando la relazione *utani* è stabilita, continua ad esistere sebbene il contesto geografico possa non essere più lo stesso a causa di migrazioni. Anzi, probabilmente la relazione *utani* nell'Africa orientale ha avuto un ruolo molto importante in contesti migratori, come anche asserito da Lloyd Swantz. Nel caso che presento essa ha la funzione di normalizzare rapporti familiari considerati non nella norma.

Nel corso di una fase di ricerca svolta sul campo nel sud della Somalia nel 1988, mi veniva spesso raccontato e descritto come di grande interesse il tema della ridicolizzazione attuata da individui zigula in posizione di *utani* durante i funerali. Sebbene fossero state molte le descrizioni di vari casi, alcuni dei quali ho descritto altrove,<sup>34</sup> non mi fu possibile vedere individui in relazione *utani* tra loro in atto in un contesto funerario, contesto che in molta letteratura è considerato il momento in cui la parentela di scherzo ha un ruolo principale.

In Tanzania nel 2010 mi fu per la prima volta possibile osservare nel corso di una mezza giornata le azioni che un gruppo di *watani* svolgeva in occasione della commemorazione di un uomo che era morto in Kenya, ma del quale molti parenti vivevano in Tanzania. Il filmato si riferisce a questa occasione.

Il secondo caso che descriverò riguarda la spiegazione della nascita di una relazione *utani* nella Somalia del sud nel diciannovesimo secolo. Queste informazioni sono basate su dati raccolti in Somalia nel 1988 e in Tanzania tra il 1994 e il 1996 tramite un uomo zigula emigrato dalla Somalia negli anni settanta. L'analisi delle ragioni concrete che portano al sorgere di tali relazioni è importante per capirne il ruolo e l'efficacia come elemento di integrazione tra gruppi diversi.

<sup>31</sup> HEALD, Suzette (1990) “Joking and Avoidance, Hostility and Incest: An Essay on Gisu Moral Categories”, *Man*, 25, 3: 377-92.

<sup>32</sup> HEALD, Suzette (1990) *op. cit.*, 390.

<sup>33</sup> DECLICH, Francesca (2002) *I Bantu della Somalia. Etnogenesi e rituali* miviko, Milano: Franco Angeli.

<sup>34</sup> DECLICH, Francesca (2002) *op.cit.*, 178-184.

### 1994 e 1996 a Dar es Salaam

Il mio interlocutore Hamadi<sup>35</sup> è un uomo zigula di una cinquantina di anni arrivato in Tanzania dalla Somalia nel 1969 in maniera piuttosto rocambolesca. Aveva studiato italiano nella scuola dei missionari del villaggio e lavorava come assistente infermiere. Avrebbe voluto studiare medicina e fece domanda di iscrizione all'università. Nel suo paese di nascita, la Somalia, i posti all'università erano a numero chiuso e solo i figli di persone collegate a politici riuscivano ad entrare nelle facoltà più richieste. Lo accettarono per la facoltà di scienze della formazione ma Hamadi voleva fare il medico ed aveva l'istruzione, la passione e la preparazione necessarie per farlo. Disperato viaggiò fino in Tanzania alla ricerca di un futuro migliore e non volle più tornare in un paese che, non riconoscendo il merito, non gli avrebbe mai assicurato nulla.

È lui che mi spiega una delle funzioni per lui più importanti della relazione *utani*. La relazione si usa quando qualcuno ha fatto qualcosa di male e non può gestire il conflitto creato. Per esempio, se una donna sposata ha avuto una relazione con un altro uomo, può chiamare uno *mtani* perché sia lui, o lei, ad andare dal marito per chiedergli scusa. Se è uno *mtani* che viene a portare una notizia, che questa sia buona o cattiva, con uno *mtani* non ci si può adirare e la questione si risolverà necessariamente per il meglio.

Hamadi fa parte della *reer* Senganga che è un gruppo di discendenza in relazione *utani* con la *reer* Arbow. Il termine somalo *reer* in questo caso significa “gente di” e si intende un gruppo di discendenza lignatico patrilineare. Il tipo di relazione *utani*, racconta, “esiste in molte parti della Tanzania. Quella tra *reer* Senganga e *reer* Arbow è iniziata moltissimo tempo fa. Ne fu causa un litigio, del quale non so i dettagli, in seguito al quale fu stabilito questo patto di parentela *utani* e chi non rispetta questo patto – si dice – prenderà la lebbra. Ci è stato insegnato così, che per causa di una discordia dei nostri nonni non possiamo assolutamente litigare.”<sup>36</sup>

Hamadi racconta che il vecchio Nassibu, suo bisnonno, era soprannominato Senganga e non era uno zigula, era un warday.<sup>37</sup> La sua pelle non era tanto nera come quella degli Zigula, era più chiara. La questione risale al tempo della guerra tra Zigula e Warday.<sup>38</sup> Nassibu era un bambino warday, forse lasciato indietro durante una razzia o rapito, che gli Zigula chiamarono “Nassibu” cioè “fortunato perché è stato trovato e qualcuno lo ha adottato”. Fu tirato su da una famiglia zigula e visse sempre tra gli Zigula, motivo per cui non sapeva nulla dei suoi veri genitori e parenti. All'età della maturità fu fatto sposare con una donna di etnia nyasa; suo figlio Mkomwa sposò la figlia dello schiavo fuggito dai somali mze Farahan. Il gruppo di discendenza di Senganga per effetto di questo matrimonio era diventato un gruppo di origini miste. In seguito la *reer* Senganga entrò in relazione *utani* con la *reer* Arbow.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Il nome Hamadi è fittizio, così come quello delle altre persone intervistate, per proteggere la privacy di coloro con i quali ho parlato di questa relazione. So per esperienza che in queste zone le situazioni politiche possono cambiare rapidamente e così anche i tratti culturali oggetto di possibile discriminazione. I dati sono stati raccolti durante il periodo nel quale gli Zigula somali erano in attesa del riconoscimento della cittadinanza tanzaniana e le persone che intervistai temevano di poter essere discriminati in quel processo, perché la storia della nascita di questa relazione *utani* poteva rivelare le loro lontane origini non propriamente zigula.

<sup>36</sup> Intervista con Hamadi, Dar es Salam 30 ottobre 1994.

<sup>37</sup> I Warday sono un gruppo di lingua oromo che inizialmente erano stanziati nelle zone attorno al fiume Giuba, in Somalia.

<sup>38</sup> Avvenuta agli inizi dell'insediamento Zigula nell'area nella prima metà del 1800. DECLICH, Francesca (2002) *op.cit.*, 88, 115.

<sup>39</sup> *Reer* in somalo significa gruppo di discendenza patrilineare, ma il termine è spesso usato in senso più ampio per dire “gente di” nel senso di discendente da un capostipite o semplicemente gente che abita in un certo villaggio. I nomi delle *reer* coinvolte e dei capostipiti sono fittizi per motivi di privacy.

In realtà esistono due versioni della nascita di questa relazione *utani*. La prima è quella di un grande litigio tra i due, Arbow e Senganga, sanato dalla relazione *utani*. Sebbene sia molto difficile farsi raccontare il motivo della discordia tra i due gruppi, che affonda in un passato evidentemente sgradevole, gli accenni sono chiaramente riferiti alle origini del vecchio Nassibu che non era uno zigula, ma un warday adottato nel gruppo zigula secondo la modalità drammatica del rapimento o della razzia.

La seconda versione è quella secondo la quale Sadik, un uomo di etnia yao machinga, appartenente alla *reer* Arbow non riusciva ad avere figli, perché i figli che gli nascevano morivano piccolissimi. Qualcuno, in seguito ad un sogno, gli fece sapere che doveva andare da un nyasa, mze Farahan, che secondo alcuni era invece un warday, perché gli preparasse delle cure. Mze Farahan preparò uno *mviko*, cioè una cerimonia curativa nella quale si invocano gli antenati, e mze Sadik riuscì a crescere cinque figli. Da quel momento i discendenti di mze Farahan sono in relazione *utani* con i discendenti di mze Sadik. Mze Farahan, sebbene venga ricordato come appartenente all'etnia nyasa, in realtà, da quanto asserisce Hamadi, era anch'egli di origine warday. La storia di Farahan mi viene raccontata anche da Salim, un anziano del luogo. Farahan era lo schiavo di un somalo, dato in marito a Nengoma Mbiru, una donna zigula rapita e fatta schiava da un somalo. La sua storia viene raccontata nel seguente modo: “Nengoma e suo marito Farahan erano molto affezionati al padrone che, data la fedeltà dello schiavo Farahan, prima di morire aveva lasciato detto che fosse inserito nel suo asse ereditario. Morto il padrone somalo, i suoi figli non vollero onorare la volontà del defunto ed intendevano vendere le tre figlie di Nengoma: Batula, Fato e Igiao. La moglie del defunto padrone, anch'essa molto affezionata alla famiglia di Farahan, non desiderava che i suoi membri fossero venduti. Perché si convincesse le fu detto che le figlie di Nengoma sarebbero state vendute in località vicine così che avrebbe potuto ancora incontrarle. Non volendo ella veder soffrire Farahan e la moglie per la separazione dalle figlie, avvisò la coppia degli intenti dei parenti del defunto marito e la sollecitò a fuggire assieme alle figlie. La fuga ebbe luogo e la famiglia fuggì a casa del fratello di Nengoma, Kaziye. I somali seguirono i fuggitivi e, quando arrivarono da Kaziye, gli chiesero indietro gli schiavi. Prima chiesero di restituire Nengoma, ma la restituzione fu rifiutata perché Nengoma era sorella di Kaziye; allora chiesero di avere almeno le sue figlie, ma queste non furono loro restituite perché figlie di Nengoma. Infine si sarebbero accontentati anche solo di Farahan, ma anche lui non fu restituito loro perché padre delle figlie di Nengoma.” Tale rifiuto di restituire gli schiavi ai somali è ricordato come la causa scatenante di un lungo sanguinoso conflitto nel quale gli Zigula del fiume Giuba ebbero la vittoria definitiva sui Somali guidati da Shaykh Mambulo. Il racconto certamente è anche il caso esemplare dell'inizio di una nuova forma di ribellione alla schiavitù, nella quale non si prevede alcuna negoziazione con gli ex-patroni. Si badi bene che Farahan, se era stato inserito dal padrone nel suo asse ereditario, evidentemente era stato liberato divenendo liberto. Non è qui la sede per discutere questo aspetto.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Ho discusso le variazioni di status di dipendenza nel contesto somalo in DECLICH, Francesca (2017) “Emancipazione degli schiavi nella Somalia del sud: fonti scritte e fonti orali tra mito e realtà”, *L'Uomo, Società, Tradizione, Sviluppo*, 2: 7-30; DECLICH, Francesca (forthcoming) “Slaves, Escaped Slaves, Freed Slaves (Liberti) and Clients in Southern Somalia: The Case of the Makhwua”, in *Global Perspectives on Slavery in the African World*, ed. Kwasi Konadu, Rochester: Rochester University Press; DECLICH, Francesca (forthcoming) “Defending, Negotiating and Trading: The Watoro in Southern Somalia”, in *Proceedings of SLAFSCO Conference*, ed. Marie Pierre Ballarin and Clelia Coret, Paris: Karthala; DECLICH, Francesca (2018) “Translocal links and women slaves in the nineteenth century”, in *Translocal Connections across the Indian Ocean. Swahili Speaking Networks on the Move*, (ed.), Leiden: Brill. African Social Studies Series.

Ciò che interessa qui, invece, è che entrambe le narrazioni vedono la relazione *utani* nascere tra un gruppo di individui di lingua bantu, discendenti da persone rese schiave da gruppi di lingua cuscitica, e un lignaggio il cui capostipite era un warday integrato tra gli zigula: i Warday, gruppo di lingua cuscitica oromo, furono acerrimi nemici di guerra degli Zigula e il capostipite di questo gruppo *utani* tra gli Zigula era un bambino warday lasciato indietro o rapito durante una razzia.

In sostanza, la relazione nasce tra due gruppi che dovrebbero altrimenti portare grande risentimento reciproco ed essere in grande ostilità tra loro.

La relazione *utani* diventa indispensabile per entrambi i gruppi, perché gli uni hanno bisogno degli altri per le pratiche funerarie e molte altre funzioni rituali. Inoltre garantisce l'integrazione completa nel sistema sociale zigula alla discendenza del bambino abbandonato che non conosceva nessuno dei suoi parenti e tantomeno i suoi antenati. L'integrazione completa dello straniero è sancita dal fatto che il suo intero gruppo di discendenza sia entrato in una relazione *utani*.

L'esempio presentato, che permette di spiegare il ruolo della relazione *utani* in una prospettiva diacronica, fa luce sui modi e sui motivi per i quali si venivano a creare relazioni *utani* tra lignaggi e clan, fatto che favoriva l'integrazione e la non conflittualità tra diversi gruppi. L'ex-schiavo Farahan sarebbe stato integrato nel gruppo dei somali per effetto della volontà del suo padrone ma, in seguito al rifiuto di tale volontà da parte dei figli del defunto, Farahan perdeva ogni interesse al legame con questo gruppo di somali che non riconosceva la libertà ai suoi figli. Anzi ne diventava acerrimo nemico alla stessa stregua degli Zigula. Questa spiegazione storica delle origini di una relazione *utani* sembra indicare che alla base di tale relazione ci siano elementi costitutivi delle regole del tessuto sociale: quando occorrono innovazioni a queste regole o vi sono infrazioni delle medesime, si ricorre alla costituzione di una relazione *utani*. È dunque da considerarsi importante un approccio che veda le relazioni *utani* anche in modo diacronico come suggerito peraltro dalle riflessioni di Lucas, perché tale approccio evidenzia alcune caratteristiche non visibili da una prospettiva sincronica.

---

Hamadi descrive anche altri contesti in cui si usa la relazione *utani* tra gli Zigula. Ad esempio, se c'è una persona nella famiglia che si comporta male, ruba, o abusa sessualmente di persone dentro o fuori della famiglia nessuno riesce a fermarlo. Nell'etica del gruppo un fratello non riesce a bloccare questo tipo di comportamenti, perché si vergogna a parlarne e perché si potrebbe cominciare una lunga lite; in sostanza, ci sono situazioni nelle quali c'è vergogna ad intervenire. In questo caso si può far intervenire un *utani* che può rivelare quel segreto senza nessuna vergogna, di fronte alla persona che si è comportata male e di fronte a tutti.

“Se qualcuno ruba, suo fratello o sua cognata non possono dire niente. Se uno *mtani* viene a conoscenza del segreto, lo deve dire di fronte a tutti per insegnare a non farlo. Mentre i familiari nasconderanno i fatti perché se ne vergognano, lo *mtani* insegnerà e sancirà quale sia il comportamento giusto da seguire” – spiega Hamadi. “Se qualcuno si mette ad ingiuriare un altro dicendogli che è ladro, che ha abusato sessualmente di una donna o altro, la polizia non lo fermerà se viene a sapere che si tratta di una questione tra *watani*, lascerà fare. Quando uno *mtani* insulta o dice qualcosa di spiacevole non ci si può arrabbiare. Noi Zigula pensiamo che adirarsi porterà a qualche grande disgrazia o a contrarre la lebbra; in kizigula lebbra si dice “*matana*,” e

la parola *matana* viene da *utani*.”<sup>41</sup> “È successo poco tempo fa a un tale Abdurahmani di adirarsi con uno *mtani*, che lo bistrattava, dandogli un pugno. Dopo qualche giorno entrambi i suoi fratelli ebbero un serissimo incidente stradale” – dice Salim. In sostanza, in questi casi la relazione *utani* ha il ruolo di mantenere alcune regole morali nel contesto sociale: tali regole vengono mantenute con l’attribuzione a determinate persone della funzione (oltre ad altri compiti) di smentire chi dice il falso e di svelare verità che altrimenti non sarebbero rese note. La relazione ha inoltre un significato translocale, perché, anche quando un individuo o un gruppo si trasferisce o emigra, il legame *utani* resta.

### 2010 Tanzania

In un villaggio al centro della Tanzania non distante dalla città di Korogwe, si celebrano i funerali per il signore chiamato *shaykh* Kiboko che è morto in Kenya tre giorni prima. Il corpo è stato inumato in Kenya ma il funerale si celebra contemporaneamente anche nel villaggio dove vive una parte dei suoi parenti in Tanzania. *Shaykh* Kiboko, del gruppo familiare dei *Kaziye*, era un uomo di affari che faceva business tra il Kenya e la Tanzania. Aveva costruito una piccola moschea nel villaggio e per questo motivo si faceva chiamare col titolo religioso di *shaykh*, santone. È il terzo giorno dalla morte, si celebra la fase del funerale chiamata *kwinula*, durante la quale la gente del paese dal mattino fino all’ora di pranzo si reca al luogo della celebrazione e mangia prima la pietanza di granturco con fagioli e chicchi di caffè e poi il riso con la carne degli animali che la famiglia ha potuto procurarsi per il banchetto. In kizigula ci si riferisce a questa pratica del terzo giorno dicendo: “*Jero ni katatu ni kwinula*,” cioè, “oggi è il terzo giorno è *kwinula*.” Gli uomini e le donne sono seduti in cerchi separati sotto gli alberi in attesa di mangiare, uomini e donne separatamente. Alcune donne sono addette alla cucina. Durante la mattinata i *Lomwe*, il gruppo in relazione *utani* con i *Kaziye*, entra in azione. L’argomento principale della derisione è che il defunto si dichiarava uno *shaykh* e aveva finanziato la costruzione di una piccola moschea nel villaggio, ma in realtà non si comportava come un religioso, fumava, masticava *chat*,<sup>42</sup> trattava la moglie con violenza e non le passava il denaro dovuto per il mantenimento.

Primo riquadro: una donna travestita dall’uomo defunto, riesumato, tramite attrici *watani*, con in mano il tipico bastone che usava portare con sé, viene fatta accomodare su una stuoia, che per l’occasione è vecchissima e mezza rotta.

Secondo riquadro: l’attrice *mtani* motteggia l’abitudine del defunto di fumare molto e masticare il *chat*, sostanza psicotropa comune in Kenya e Yemen e capillarmente diffusa in Somalia. Queste due pratiche sono considerate inadeguate ad una persona che si fa chiamare *shaykh*, appellativo che si dà a persone molto religiose e virtuose, e si vanta di essere un fervente mussulmano e conoscitore dell’Islam. Così l’uomo viene rappresentato con una *tusbah* nella stessa mano nella quale tiene il *chat* che mastica in continuazione, mentre, nel contempo, aspira freneticamente e ripetutamente una sigaretta. Le astanti intonano la nenia di un *dhikri* della confraternita sufi *qaddriya* per rappresentare la contraddizione tra la religione mussulmana enfaticamente professata dall’uomo e le pratiche quotidiane di costui non consone alla religione.

<sup>41</sup> Anche i Kaguru collegano il termine *matana* (lebbra) con alcune attività dei *watani*. BEIDELMANN, T.O. (1966) *op. cit.*, 362.

<sup>42</sup> Il *chat* è una sostanza psicotropa largamente usata in Kenya, Somalia, Yemen e tra gli emigrati da questi paesi in Europa.

Terzo riquadro: l'uomo si mostrava sempre affaccendato, pronto a rispondere al telefono e a viaggiare dove i suoi contatti lo richiedevano. Qualsiasi cosa gli venisse detta al telefono, sembrava che rispondesse sempre “*ah, nakuja, mimi nakuja*”, ovvero “sì, vengo, io vengo.” Fonte di grande ilarità il fatto che l'uomo, nella finzione della rappresentazione, risponda al telefono dicendo “Dio è grande”, intonando però con la voce l'inizio della chiamata di un muezzin.

Quarto riquadro: una donna nella scena rappresenta la moglie che, durante una litigata, gli dà del “bastardo”. Infatti, sebbene l'uomo guadagnasse molto denaro, e gli affari per i quali rispondeva sempre al telefono “*tayari, nakuja*,” (cioè “è a posto, vengo”) andassero bene, non lasciava denaro alla moglie e la minacciava di violenza anche con un machete.

Quinto riquadro: si rappresenta un litigio in cui il defunto viene accusato di essere uno stregone di magia nera, *usawi*. Parlare di *usawi* è considerato sempre cosa che provoca vergogna e paura, e per tanto poco raccomandabile: tanto più lo è di fronte a un defunto. Gli *watani*, contrariamente alla gente comune, possono parlare di *usawi* a piacimento per vilipendere i propri corrispettivi parenti *utani*. Gli *watani* possono entrare nella casa di chi vogliono, dove si pensa sia stato posto qualche veleno o *usawi* e si crede che, portando via qualche oggetto, portino via anche l'*usawi*. Gli *watani* possono parlare di *usawi* nei funerali, anzi lo fanno spesso ed è un modo di esorcizzare tutto ciò che di malefico possa esserci stato nella vita della persona defunta.

Sesto riquadro: la donna che rappresenta il defunto s'indirizza al cognato di lui, che passa da quelle parti, dietro una capanna. Il cognato spesso litigava con il defunto e preferisce non entrare nella relazione di scherzo per evitare di adirarsi, perché vedere l'attrice *mtani* gli fa sembrare che l'uomo sia ancora vivo.

Settimo riquadro: si schernisce il defunto, che aveva fatto costruire una moschea nel villaggio e per questo amava farsi definire santone, anche se fumava continuamente e masticava il *chat*. Il fatto che il defunto amasse darsi arie di santone è rappresentato nella scena con una donna che si avvicina con compunzione, tutta tremante, a dargli la mano nell'atteggiamento tipico di riverenza che si usa nei confronti dei santoni. L'uomo accetta questa riverenza, ma contemporaneamente fuma.

Ottavo riquadro: nell'ultimo riquadro si rappresenta nella maniera più comica l'ipocrisia dell'uomo che, sebbene si autodefinisca santone, chiede alle astanti di recitare e cantare un *dhkri* perché lui non sa farlo.

----

La microclip allegata mostra solo una parte delle attività degli *watani* durante il funerale. Nel corso dei funerali gli *watani* assumono diversi altri ruoli, tra i quali quello di disporre dei vestiti del defunto o della defunta secondo uno specifico rituale e quello di sostituire le tre pietre che costituiscono il focolare della cucina della casa, opera che deve essere completata per il settimo giorno dalla sepoltura del defunto. Il settimo giorno la casa infine viene lavata con acqua e terra, come si dice in kizigua “*jero ni mfungate nyumba za kandhrua*”, cioè “oggi e il settimo giorno si pulisce la casa”.

### Note conclusive

Sul tema delle parentele di scherzo si è prodotta molta letteratura di cui quella principale sull'Africa orientale è stata citata in questo articolo. Molti degli autori si sono confrontati con le spiegazioni di queste relazioni fornite in termini struttural-

funzionalisti da Radcliffe-Brown e da altri, sulla scia di Griaule, in collegamento più diretto con la cosmologia e la filosofia di un popolo. Più recentemente diversi antropologi hanno ampliato le spiegazioni in base alla documentazione etnografica raccolta in vari paesi africani. Nel 2014 la pratica ed espressione delle parentele di scherzo del Niger, anche chiamate *cousinage à plesanteries*, sono state inserite tra le eredità culturali intangibili dell'umanità dell'UNESCO. Tra le motivazioni principali a sostegno dell'inserimento c'è il ruolo che tali parentele, basate sulla tolleranza e la non violenza, hanno ed hanno avuto nel regolare le tensioni sociali e nel permettere a gruppi etnici molto diversi di convivere in Niger pacificamente.<sup>43</sup>

L'analisi delle origini e dei modi in cui in Tanzania si attivano e si sviluppano le relazioni *utani* in contesti reali, indagine considerata cruciale da Lucas<sup>44</sup> e sulla quale hanno lavorato alcuni dei primi osservatori del fenomeno,<sup>45</sup> continua ad essere una chiave importante di ricerca per gli antropologi sostituendosi al solo esame di possibili motivazioni universali e cross-culturali sottese alle relazioni *utani*. Nel caso dell'*utani* tra *reer* Senganga e *reer* Arbow la nascita di questa relazione, che sia tramite un sogno per curare l'infertilità o forma di intervento per sanare un grande litigio, sancisce l'accettazione e inclusione definitiva nel gruppo zigula dei discendenti di maschi nati da acerrimi nemici, schiavi fuggiti o trovatelli, che, però, si sono sposati tra gli Zigula, parlano la loro lingua e vengono riconosciuti completamente nel sistema sociale, nonostante le loro origini. Queste relazioni costituiscono un dispositivo sociale importante per dirimere questioni di ordine morale difficili da trattare altrimenti. Nel caso del funerale sopra descritto, ad esempio, le attività svolte dagli *watani* rispondono alla necessità di congedarsi da un defunto che tutti considerano un affarista un po' imbrogliatore, ristabilendo allo stesso tempo, dopo la sua morte, una verità condivisa relativa al fatto che alcuni suoi comportamenti erano falsi, ingiusti e talvolta violenti, verità tuttavia non denunciabile dai presenti alla cerimonia. La relazione *utani* permette di purificare la casa del defunto e di disporre dei suoi indumenti,<sup>46</sup> che per i vivi contengono ancora qualcosa dell'essenza della persona che li ha indossati. A tale compito sono addetti i membri del gruppo di parentela in relazione *utani* che svolgono una parte importante nelle procedure post-mortem.

Va infine ribadito che la relazione *utani* non è delimitata geograficamente. Laddove ci sia bisogno dei servizi da essa forniti, si cerca qualche membro della parentela che possa svolgere tale funzione. Le parentele *utani*, oltre a produrre un effetto includente, viaggiano con gli individui e i gruppi che ne fanno parte, costituendo un dispositivo sociale translocale.

### Nota tecnica sul video

Le riprese sono state realizzate con una videocamera digitale semiprofessionale Panasonic NV-GS500 con registrazione su cassette in Mini-DV. Il montaggio è stato realizzato, in seguito a trasferimento su computer, con il software Final Cut 5.0. Il nome del villaggio zigula della Tanzania centro orientale dove si sono svolte le riprese, non è specificato per motivi di privacy. Per informazioni scientifiche rivolgersi a francesca.declich@uniurb.it.

<sup>43</sup> Vedi <https://ich.unesco.org/en/d%C3%A9cisions/9.COM/10.31>

<sup>44</sup> LUCAS, Stephen A. (1974) *op.cit.*

<sup>45</sup> Vedi ad esempio SPIES, Eberhard (1943) *op.cit.*

<sup>46</sup> Questo avviene anche tra i Kaguru. BEIDELMANN, T.O. (1966) *op. cit.*, 363.

# Music and Identity: The Eritrean Diaspora in London<sup>1</sup>

Valentina Monsurrò  
valentinamonsu@gmail.com

## SOMMARIO

L'Eritrea fu la prima colonia italiana in Africa orientale (1890-1941). In seguito alla caduta del fascismo passò sotto protettorato britannico finché, nel 1952, le Nazioni Unite decisero di federarla all'Etiopia. Dopo un periodo di relativa pace e stabilità, le tensioni tra i due paesi esplosero in un conflitto armato che culminò con l'indipendenza eritrea (1961-1993). Decenni di occupazione straniera, guerre e carestie hanno provocato ingenti flussi migratori dall'Eritrea sin dagli anni Settanta. Ancora oggi il regime dittatoriale, il servizio militare obbligatorio e la continua violazione dei diritti umani spingono molte persone a fuggire, seguendo rotte spesso illegali e pericolose. Le comunità eritree più numerose si trovano in Sudan, Arabia Saudita, Germania, Stati Uniti D'America, Canada e Regno Unito.

Il presente articolo trae spunto da una tesi specialistica riguardante il ruolo sociale e politico della musica all'interno delle comunità eritree di Londra. Attingendo all'esperienza di alcuni musicisti eritrei, l'articolo fornisce degli esempi di come la musica interagisca con i processi identitari delle diaspore, sia sul piano individuale sia su quello collettivo. Verrà discusso il concetto di identità nazionale eritrea e il rapporto con le identità regionali minoritarie (nello specifico, l'identità *Saho*). Esempi tratti dalla ricerca sul campo presso *music venues* e associazioni culturali forniranno il pretesto per esaminare il rapporto tra le comunità eritree ed etiopi presenti a Londra, in luce dei conflitti bellici e delle controversie politiche intercorse tra i due paesi, mentre l'analisi dei festival, e in particolare delle performance musicali e artistiche al loro interno, permetterà di esplorare il rapporto tra musica e nazionalismo eritreo.

Keywords: *Eritrea, diaspora, ethnomusicology, identity, nationalism*

DOI: 10.23814/ethn.13.17.mon

## Introduction

The term “diaspora” derives from an ancient Greek word meaning “dispersion” and originally referred to the forced dispersal of Jews. Later on, the term was used to cover a broader semantic domain which included many categories of migrants, whose dispersal was not necessarily forced and whose migrant experiences differed to a considerable degree from one another. Nevertheless, in the 1990s, diasporas were still believed to share some common traits which were outlined by William Safran in his seminal article “Diasporas in Modern Societies, Myths of Homeland and Return”<sup>2</sup>:

- The character of dispersion from an original centre to two or more peripheral foreign regions: whereas other ethnic minorities or immigrant groups preserve a

<sup>1</sup> Based on a Master's dissertation completed in 2014 at City University London, UK.

<sup>2</sup> SAFRAN, William (1991) “Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return”. In *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Vol. 1, No. 1. Pp. 83-99. University of Toronto Press.

“binary relation”<sup>3</sup> to their home country, diasporic formations have multiple sites of dispersion.

- The sharing of a collective memory among its members: in diasporic narratives the homeland often acquires a mythological status. It is the ideal “home” where diaspora members or their descendants shall eventually return when conditions are appropriate. Up to that time, they will continue to relate to their homeland and be committed to its maintenance or restoration.
- The feeling of “alienation” or “distinction” experienced by diaspora members in the host society.

According to this understanding of diaspora, what distinguishes diaspora members from other kinds of migrant people is the “consciousness of a separation, a gap, a disjuncture”<sup>4</sup> which moves the term beyond demographic issues and census data. While providing a valid theoretical framework for analysing diaspora in some respects, this definition tends to unify many and diverse experiences in one common story of displacement. The extent to which the homeland becomes highly significant within diasporic narratives, for example, depends on a number of factors including the historical, political and social context of the diaspora, the reasons of migration, and the relationship established between the diaspora population and the host country. According to Thomas Turino “home may retain an elevated symbolic status, but in terms of influencing actual cultural production, it is but one of the many diasporic sites, and not even the most important one”<sup>5</sup>. He believes that diasporic formations are extremely hybrid, especially those with a long history of dispersion, because they assimilate cultural models and style features from many different sites<sup>6</sup>. Nevertheless, not all diaspora communities tend to be culturally hybrid. Some tend to reject foreign elements, looking for pure and authentic expressive forms. For example, Malkki’s study about Hutu refugees in Tanzania reveals an emphasis on borders and boundaries in their narratives, and a rejection of cosmopolitanism as an “absence of order, and of categorical loyalties and rules”<sup>7</sup>. In both cases, since geographical location does not function as social boundary<sup>8</sup> within dispersed communities, studying expressive cultural forms is central to the understanding of diasporic social identities.

More recent studies emphasize the plurality of diasporic experiences, underlining differences both between diaspora communities and among diaspora members within each community. Even though it is widely acknowledged that diasporas share several contact points with nations, since both require “subjective recognition and acceptance”<sup>9</sup>, the authors of *Diaspora and Hybridity* (2005) suggest to consider diaspora as “a way of looking at the world which disrupts homogeneous ideas of nationality”<sup>10</sup>. The Eritrean case well exemplifies this conception of diaspora. The Eritrean diaspora is made up of culturally heterogeneous groups whose ethnic identities overlap, often in conflicting ways, with the national one. As shown later in this article, difficulties faced by Eritreans

---

<sup>3</sup> TURINO, Thomas (2004) “Introduction: Identity and the Arts in Diaspora Communities”. In JAMES, Lea, and Thomas TURINO (eds.), *Identity and the Arts in Diaspora Communities*. P. 6. Harmonie Park Press.

<sup>4</sup> SLOBIN, Mark (2003) “The Destiny of Diaspora in Ethnomusicology”. In CLAYTON, Martin, HERBERT, Trevor, and Richard MIDDLETON (eds.), *The Cultural Study of Music: A Critical Introduction*. P. 288. Routledge.

<sup>5</sup> TURINO, Thomas (2004) *Op. Cit.* P. 6.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> MALKKI, Liisa H. (1995) *Purity and Exile. Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. P. 253. University of Chicago Press.

<sup>8</sup> TURINO, Thomas (2004). *Op. Cit.* P. 4.

<sup>9</sup> *Id.* P. 5.

<sup>10</sup> KALRA, Virinder S., KAURA, Raminder, and John HUTNYK (2005) *Diaspora and Hybridity*. P. 28. Sage.

in finding a balance between their national and ethnic identities is in contrast with an idea of nations as homogeneous cultural wholes.

This article draws on fieldwork conducted in London at the beginning of 2014. In that period I was doing research for my Master's dissertation which investigated the role played by music in the construction of Eritrean diasporic identity. Fieldwork consisted primarily in interviews with musicians and venues' owners, observant participation to live performances, festivals and public ceremonies, as well as attendance of bars, restaurants, cultural associations and other meeting points. The role of music within diasporic contexts has been analysed from multiple and original perspectives in scholarly studies, especially since the 1990s [Stokes 1994, Baily 1999, Slobin 2003, Turino 2003, Ramnarine 2007, Landau 2011]. There are, indeed, many ways in which music interacts with diasporic identity formation, at both the individual and collective level. Ethnomusicological research has provided examples of the ways in which music mediates migration and adaptation processes, contributes to define, modify or delete ethnic, religious and linguistic boundaries, and serves as a political means for mobilising masses. This article explores the multiple identities which are generated and contested among diasporic Eritreans in London, looking at how they are enacted through music. Drawing on Stuart Hall's understanding of identity as a form of cultural production rather than an "accomplished fact"<sup>11</sup>, it will raise questions about the use of fixed, universal categories for the study of diasporas. It will also look at the rise of nationalism in Eritrea and the ways in which Eritrean festivals are used to promote political unity among diaspora members. In light of past conflicts between the two countries, it will finally analyse Eritrean-Ethiopian relations, focusing on the ways in which music reflects and contributes to reshape them in London.

#### *Historical and political background of Eritrea*

Firstly, it is worth providing a historical overview of Eritrea in order to highlight the historical periods and events which were central to the formation of the diaspora and of Eritrean national identity. Eritrea is situated in the eastern part of the African continent and, along with Somalia, Djibouti and Ethiopia, constitutes part of the so called "Horn of Africa". Eritrea borders with Sudan and Ethiopia to the west, and with Djibouti to the south. Its coastline extends 1.151 kilometres (excluding the islands)<sup>12</sup> facing the Red Sea which separates the country from the Arabian Peninsula.

---

<sup>11</sup> HALL, Stuart (1996) "Cultural Identity and Diaspora". In PADMINI, Mongia (ed.) *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*. P.110. London: Arnold.

<sup>12</sup> The World Factbook, Eritrean Coastline: [www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2060.html#er](http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2060.html#er). Last accessed December 17, 2017.



Fig. 1: Eritrea Political Map  
Source: Nationsonline.org

During the first millennium most of present-day Eritrea was part of the Kingdom of Aksum which included also the Tigray Region in northern Ethiopia, western Yemen, southern Saudi Arabia and Sudan. Around the sixteenth century the Ottoman Empire established its control over Eritrea. With the opening of the Suez canal in 1869 “the Red Sea emerged as a principal commerce route, making the adjoining lands potential markets and resource places”<sup>13</sup>. This attracted many foreign aggressors and colonizers into Eritrea. In 1865 Egyptians had replaced Turks as rulers of coastal Eritrea. In 1885 Italian troops defeated Egyptian forces in the port city of Massawa and, in 1889, they took control of Asmara. One year later the Italian government declared Eritrea its colony, naming it after the classical Greek name for the Red Sea. The boundaries of modern Eritrea were thus established by Italian colonizers and the modern history of the country is tied up, during the first half of the 20th century, with the history of Italian colonialism in East Africa.

During Italian colonialism Eritrea underwent a period of profound economic and social changes which were particularly relevant to the formation of a national identity and a nationalist consciousness. Not only Italians subsidized the Eritrean economy, contributing to the urban development of the country, they also interfered with the organization of Eritrean society, bringing different ethnic groups together within the same borders and “cementing the existence of Eritrea as a separate entity and the preservation and even promotion of its internal diversity”<sup>14</sup>. Indeed, Eritrea is inhabited

<sup>13</sup> TSEGGAI, Araia (1976) “The Case for Eritrean National Independence”. In *The Black Scholar*, Vol. 7, No. 9. P. 21. Routledge.

<sup>14</sup> ERLICH, Haggai (1983) *The Struggle Over Eritrea 1962-1978: War and Revolution in the Horn of Africa*, P. 4. Stanford: Hoover Institution Press.

by nine recognized ethnic groups, each speaking its own language. According to a 2010 estimation by the Central Intelligence Agency (CIA)<sup>15</sup>, there is a large majority of Tigrinya speakers who represent the 55% of the total population. They live in the highlands around Asmara, the capital city. They are mostly Christian and their language is considered the national language, followed by Arabic, English, and other minority languages. Tigre people are mostly Muslim, they form the 30% of Eritrea's population and represent the second largest group of the nation. They live in the western part of Eritrea which borders with Ethiopia. Other main groups include: Saho (4%), Kunama (2%), Rashaida (2%) and Bilen (2%). Afar, Hedareb and Nara people together form the remaining 5% of Eritrea's population.

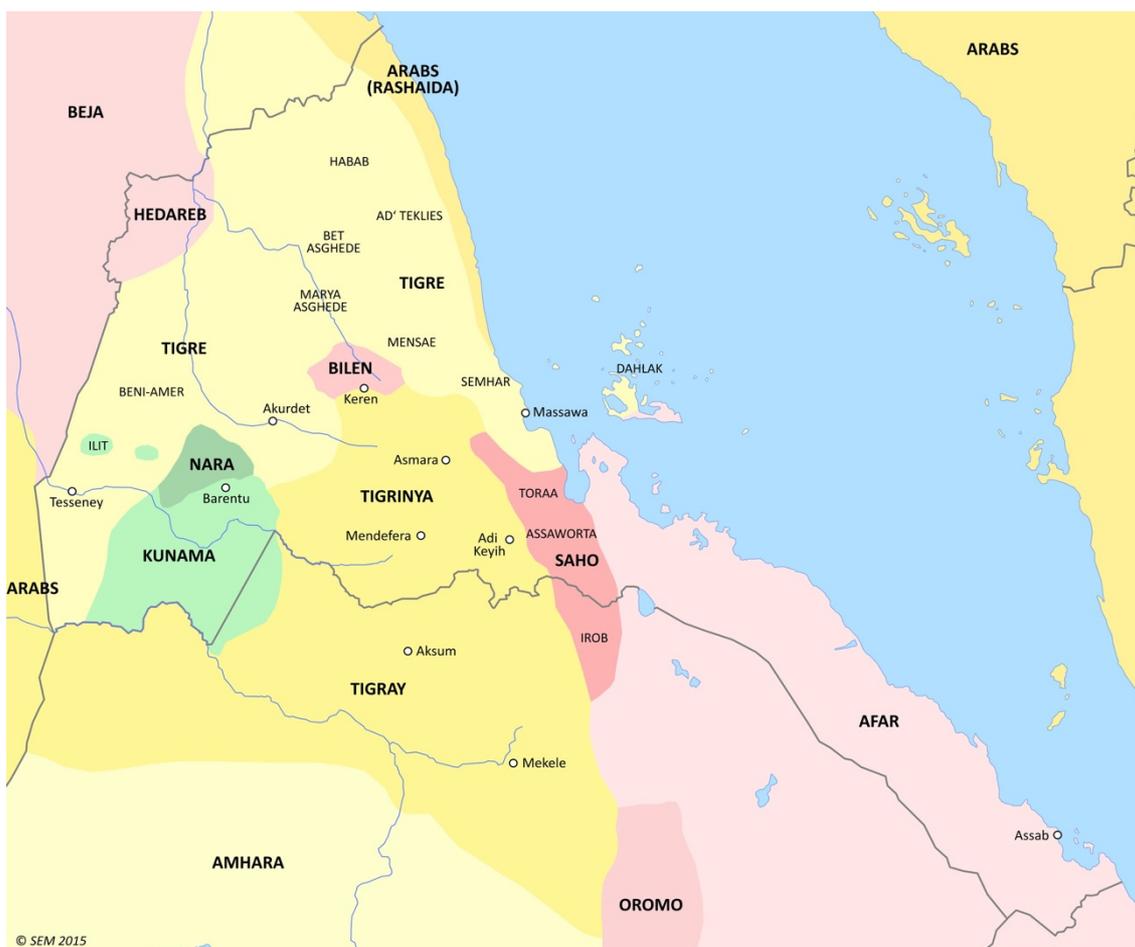


Fig. 2: Eritrean Ethnic Groups

Source: European Asylum Support Office *Country of Origin Information Report. Eritrea Country Focus*. P. 13. Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2015.

At the end of the Second World War Italy lost its African colonies and Eritrea became a British protectorate. In 1952 the United Nations established Eritrea's federation with Ethiopia but, in 1961, the Ethiopian emperor Haile Selassie revoked Eritrea's autonomy, abolishing all national emblems as well as the use of the Tigrinya language in public places. This resulted in a thirty year war, initially led by the Eritrean Liberation Front (ELF). The ELF was established in Cairo in 1961 and was mainly composed of Muslims

<sup>15</sup> The World Factbook, Eritrean ethnic groups (2010 estimate): [www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2075.html#er](http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2075.html#er). Last accessed December 17, 2017.

from the rural lowlands of Eritrea. In the 1970s it faced internal political disputes which led to its fragmentation and the foundation of another group with a strong nationalist connotation, the Eritrean People's Liberation Front (EPLF). The EPLF gained considerable support among peasants, especially because of its marxist-leninist views which framed the Eritrean struggle for independence in the context of a wider anti-imperialist and class struggle. In the 1980s the EPLF joined forces with the TPLF (Tigrayan People's Liberation Front)<sup>16</sup> against the pro-Soviet Derg regime which, in 1974, had overthrown the Ethiopian emperor Haile Selassie. The war ended in 1991 with Eritrea's victory and the collapse of the Derg, but the referendum which officially recognized Eritrea as an independent nation was formalized by the United Nations in 1993. As the leader of the winning faction (the EPLF), Isaias Afewerki became Eritrea's President. Since then elections have never been held: the People's Front for Democracy and Justice (PFDJ, former EPLF) has never allowed the Constitution to be implemented and concentrated all powers in the President's hands and those of a few collaborators. "Today, Eritrea competes with North Korea and Turkmenistan for the last place on most global assessment of human rights and democratic governance and it has become one of the largest producers of asylum seekers in the world"<sup>17</sup>. The United Nations Refugee Agency (UNHCR) reported 474,296 Eritreans globally to be refugees and asylum seekers at the end of 2015, about 12 percent of Eritrea's official 3.6 million population estimate<sup>18</sup>.

During the struggle for independence there were three main waves of Eritrean immigration into Europe. The first wave started in 1974 when the Ethiopian emperor Haile Selassie was overthrown by the Derg (military committee). In order to escape imprisonment and persecution many Eritreans fled to Sudan, from where resettlement programmes brought them to various countries in America and Europe. The second wave occurred after the so called "Red Star Campaign", the largest military operation carried out by the Derg during the war (1981-1982). The third wave occurred at the end of the 1980s, following a sustained series of attacks launched by the EPLF and culminated in 1991 with victory<sup>19</sup>. Following independence, out-migration from Eritrea did not cease. Between 1998 and 2000 the border war between Ethiopia and Eritrea caused the death of over 100.000 on both sides<sup>20</sup>. The border war triggered an authoritarian shift in Eritrea: in September 2001 the PFDJ jailed a group of government officials (G15) who called for reform in an open letter to the President. Subsequently all private newspapers were shut down and religious minorities were also persecuted. The government's suspicion of foreign aid led to Eritrea being excluded from the international community and most NGOs were banned from operating in the country. All this gave rise to a huge mass-migration from Eritrea towards Europe.

There are no accurate data about the size of the Eritrean diaspora in Europe and America. The main reason is that Eritreans who arrived prior to independence were registered

---

<sup>16</sup> Ethiopian political party which was founded in 1974 and played a major role in mobilizing the people of Tigray against the Derg.

<sup>17</sup> CONNELL, Dan (2012) "Escaping Eritrea: Why They Flee and What They Face". In *Middle East Report*, No. 264. P. 3. Washington: Middle East Research and Information Project.

<sup>18</sup> Reported by Human Rights Watch, Eritrea Country Summary (2017):

[www.hrw.org/sites/default/files/eritrea\\_2.pdf](http://www.hrw.org/sites/default/files/eritrea_2.pdf). P. 4. Last accessed December 17, 2017.

<sup>19</sup> KHALID, Koser (2003) "Mobilizing New African Diasporas: An Eritrean Case Study". In KOSER, Khalid (ed.), *New African Diasporas*. P. 113. Routledge.

<sup>20</sup> TESFAGHERGHIS, Petros (2005) *Refugees and the Development of Africa: The Case of Eritrean Refugees in the UK*: [www.ehrea.org/eritrean\\_refugees.pdf](http://www.ehrea.org/eritrean_refugees.pdf). P. 9. Last accessed December 17, 2017.

upon arrival as Ethiopians<sup>21</sup>. In 1993 the voting figures of the Referendum for independence suggested that the countries hosting the most significant numbers of Eritrean refugees at that time were Saudi Arabia (37.785), the USA and Canada (14.941) and Germany (6.994)<sup>22</sup>. In 2003, Eritrean community leaders suggested that the total number of Eritreans living in the UK was between 20.000 and 25.000<sup>23</sup>. These data were confirmed by a census carried out by the Office for National Statistics according to which, in 2011, there were 17.282 Eritreans in England and Wales, 16.921 of which residing in England and 10.198 residing in London<sup>24</sup> (Scotland and Northern Ireland carry out their own censuses).

### Festivals and the creation of Eritrean national identity

According to most scholarly studies, Italian colonialism and the independence war are at the origin of Eritrean national identity [Erlich 1983, Sorenson 1991, Iyob 1995, Negash 1997, Tronvoll 1999, Hoyle 2001, Hepner 2009, Schmidt 2010]. Following the end of the Cold War, there was a renewed interest in the study of nation-states and their role in the creation of nationalisms. There were attempts to define nations based either on objective criteria such as common culture and political values [Giddens 1994, Stalin 1994, Wright 1942] or subjective criteria such as community consciousness [Seton-Watson 1977, Connor 1978, Renan 1982, Anderson 1983]. Among the latter, Benedict Anderson's idea that the nation is an "imagined political community"<sup>25</sup> is particularly relevant to the study of the Eritrean diaspora: "it is imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion"<sup>26</sup>. Similarly, Ernst Gellner refers to nations as "inventions"<sup>27</sup> of the ruling classes which, drawing on Paul Brass and Anthony D. Smith, "select aspects of the groups' culture, attach new value and meaning to them, and use them as symbols to mobilize the group"<sup>28</sup>. In Guibernau's words:

"A common historical past, which includes 'having suffered, enjoyed and hoped together', reinforces links among the members of a given community<sup>29</sup>. [...] Individuals who share the same culture, feel attached to a concrete land, have the experience of a common past [...] need to create occasions in which all that unites them is emphasized"<sup>30</sup>.

<sup>21</sup> KHALID, Koser (2003) *Op. Cit.* P. 112.

<sup>22</sup> *Ibidem.*

<sup>23</sup> *Id.* P. 113.

<sup>24</sup> NOMIS (Official Labour for Market Statistics) "Country of birth" census table for England and Wales (2011 estimate): [www.nomisweb.co.uk/census/2011/QS213EW/view/2092957703?cols=measures](http://www.nomisweb.co.uk/census/2011/QS213EW/view/2092957703?cols=measures). Last accessed December 17, 2017.

<sup>25</sup> ANDERSON, Benedict (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. P. 6. London/New York: Verso.

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> GELLNER, Ernst (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.

<sup>28</sup> BRASS Paul (1994) "Élite Competition and Nation-Formation". In SMITH, Anthony D., and John HUTCHINSON, *Nationalism*. P. 87. Oxford University Press.

<sup>29</sup> GUIBERNAU, Montserrat (1996) *Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*. P. 76. Polity Press.

<sup>30</sup> *Id.* P. 83.

According to Peggy Hoyle, these occasions are provided by rituals, which she defines as the “performance component”<sup>31</sup> of national identity. Rituals “can be as simple and personal as saluting the flag or reciting a pledge, or as involved as participating in presidential campaigns, taking part in parades, fairs, and festivals, or journeying to national shrines.”<sup>32</sup>

### *The Eritrean Independence Day*

Eritrean festivals provide powerful examples of the ways in which symbols are used to mobilise the diaspora, binding people to an imagined Eritrean nation without borders. Bettina Conrad witnessed the celebrations for the Eritrean Independence Day<sup>33</sup> held in Frankfurt in 2001. In this passage she describes how festivals have become sites of national identity formation:

“Personal and individual memories were gradually subordinated and overwritten by a collective memory that contributed to creating an even stronger sense of solidarity. Revolutionary songs and other forms of popular culture served as further sites for the creation of an imagined Eritrean identity. And even after independence, music, cultural performances of all kinds, and festivals, continued to be important sites of memory [...] providing a continuity and a reminder of the past and its legacy. Within the diaspora there is a sense of Eritrea that seems to be frozen in time”<sup>34</sup>.

In May 2014 Eritreans celebrated the 23<sup>rd</sup> anniversary of independence organizing festivals in all major cities of the diaspora. According to Gedab News, there was exceptional political ferment in Eritrea and the diaspora on the eve of the 23<sup>rd</sup> independence anniversary. The ruling party conducted public seminars all over the country and the state-owned television station Eri-TV ran 24-hour coverage of the activities that were carried out in preparation for the festival<sup>35</sup>.

In London the Independence Day Festival took place at Troxy, in the borough of Tower Hamlets (East End). Helen Meles was one of the main performers. She was one of the many Eritrean women who joined the liberation struggle and fought, along with men, for Eritrea’s independence. At the age of 8 she became the lead singer of the “Red Flowers”, a band which was formed by the EPLF’s Education branch in Kassala (eastern Sudan). When she was only 13 she joined the EPLF as a fighter and she was brought up in the EPLF’s revolutionary school. Helen has been compared to Teberh Tesfahunegn, an Eritrean singer who was very popular in the 1960s and 1970s and “who instilled a strong patriotic feeling in many young Eritreans of the time [...] Their musical styles, although separated by decades of events and technological developments, are interestingly similar. [...] Both share a precious experience in the liberation struggle within the EPLF camp”<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> HOYLE, Peggy (1999) “The Eritrean National Identity: A Case Study”. In *North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation*. Vol. 24, No. 2. P. 394.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> The Independence Day is a national Eritrean festival which takes place every year on the 24<sup>th</sup> of May. It celebrates the arrival, in 1991, of EPLF’s forces into the capital city Asmara and the re-establishment of long-awaited independence.

<sup>34</sup> CONRAD, Bettina (2006) “Out of the Memory Hole. Alternative Narratives of the Eritrean Revolution in the Diaspora”. In *Africa Spectrum*, Vol. 41, No. 2. Pp. 257-258. Memory Cultures.

<sup>35</sup> Gedab News (2014) *The Politics of Eritrea’s Independence Day*. <http://awate.com/the-politics-of-independence-day/>. Posted on May 22, 2014. Last accessed December 17, 2017.

<sup>36</sup> Helen Meles Biography: [www.madote.com/2010/02/helen-meles-biography.html](http://www.madote.com/2010/02/helen-meles-biography.html). Last accessed December 17, 2017.



Fig. 3: Helen Meles, Independence Day 2014. Flyer

### *The Eritrean Martyrs' Day*

Another important Eritrean celebration is the Martyrs' Day<sup>37</sup>. In 2014 I attended the Martyrs' Day in Kennington Park (Lambeth, south London): the commemoration started with a procession leading to the park, and continued with the reading of poems, speeches and music. Candles burned all day to honour the dead. The celebration ended with a choir singing the national Anthem *Ertra, Ertra, Ertra* which was adopted in 1993<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> The Martyrs Day takes place every year on the 20<sup>th</sup> of June and commemorates the martyrs of the independence war. Their names were announced to the families once the war had officially ended, on the 20<sup>th</sup> of June 1993.

<sup>38</sup> The Eritrean National Anthem was composed by Isaac Abraham Meharezghi and Aron Tekle Tesfatsion. The lyrics is by Solomon Tsehaye Beraki. For the lyrics in Tigrinya and English, and for listening: [www.nationalanthems.me/eritrea-ertra-ertra-ertra/](http://www.nationalanthems.me/eritrea-ertra-ertra-ertra/). Last accessed December 17, 2017.



Figures. 4, 5, 6, 7: Eritrean Martyrs Day, Kennington Park, London, June 2014  
Source: Raimoq.com.

In contrast with the Independence Day Festival, which has a strong political connotation, “the commemoration of the killed Eritrean fighters and soldiers as ‘martyrs’ is one of the few aspects that is rarely, if ever, challenged by any group, no matter where their political allegiances lie”<sup>39</sup>. Music, poetry and speeches commemorate the fighters who lost their lives during the independence struggle, and whose names were never officially announced to the families until the end of the war, on the 20th of June 1993. Nevertheless, Bettina Conrad argues that the rhetoric beneath the establishment of the Martyrs’ Day is not free from political control:

“The absence of photographs of ‘martyred’ fighters and soldiers, or other overt forms of personalised ‘cults’ in Eritrea obscures the central meaning of ‘martyrdom’ in people’s memory. The memory of the ‘martyrs’ and the ‘ultimate sacrifice’ they paid is skilfully used by the regime to lend it legitimacy and rationalize the maintenance of power”<sup>40</sup>.

Anna Arnone also stresses the “relevance of ‘martyrdom’ in Eritrean collective memory”<sup>41</sup>, pointing out that: “during the latter war (1998-2000), conscription to become a soldier was not voluntary, nevertheless the martyr appellation was kept to increase the victimisation of Eritrea opposed to the Ethiopian oppressor”<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> CONRAD, Bettina (2006) *Op. Cit.* P. 260.

<sup>40</sup> *Id.* P. 259.

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> ARNONE, Anna (2010) *Being Eritrean in Milan: The Constitution of Identity*. Dphil Thesis. P. 104. University of Sussex.



Fig 8: Eritrean Martyrs Day, Toronto 2013. Graves, Candles, Flags and Shidda (plastic sandals worn by the EPLF fighters)  
Source: Eritrea-chat.com.

### *The Bologna Festival*

Festival *Erətra*<sup>43</sup> is the oldest festival celebrated by Eritreans in diaspora. Indeed, unlike the Independence Day and the Martyrs' Day, it was established long before the end of the liberation struggle. It was started in 1974 by diasporic Eritreans in Bologna in order to collect funds for the struggle:

“Eritreans who were unable to join the liberation struggle for all kinds of reasons and who then and now resided in the Near East, Europe, North America, and Australia contributed to the struggle for independence by lobbying foreign governments, collecting and donating funds [...] or still by mobilising meetings, rallies, and campaigns in support of the nationalist struggle [...] Festival *Erətra* in Bologna was but an annual folk-fair where all these social, economic, and political resources were mobilised and negotiated and put together mainly in the form of live stage shows in the presence of liberation struggle representatives, exiles, refugees, and other categories of diasporic Eritreans”<sup>44</sup>.

During the liberation struggle, besides being a site for production and conservation of ethno-cultural traditions, Festival *Erətra* represented an occasion for Eritrean nationalists to come together and discuss the situation in the homeland. Cultural troupes from Eritrea were sent to the Bologna Festival not only to entertain its participants, but also to inform them about the progress of the armed struggle.

<sup>43</sup> Also known as the “Bologna Festival” because it was started by diasporic Eritreans in Bologna in 1974.

<sup>44</sup> KIFLEYESUS, Abbebe (2007) “Folk-fairs and Festivals: Cultural Conservation and National Identity Formation in Eritrea”. In *Cahiers d'Etudes Africaines*, Vol. 47, No. 186. P. 256.

“The Eritrean People’s Liberation Front introduced the idea of “cultural troupe” (*bahli*) in the mid 1970s as a form of entertainment for fighters and combatants and, more importantly, as a way of energizing nationalist feelings [...] Musical and dance shows with all the costume wearing and hair-dressing that goes with them, theatrical scenes (*tāwasə’o*), camel races, and soccer games consisted of some of the festival events. At these cultural shows the participation of military commanders, rank and file fighters, and local community members ascertained support for the national liberation movement through an environment of entertainment”<sup>45</sup>.

In the post-war period, between 1991 and 1995, the festival was moved from Bologna to Asmara where it gradually acquired new social functions, with cultural shows of diverse ethnic groups standing as “an interface between local political and economic demands and national policy matters”<sup>46</sup>.

Since 1995, in addition to re-establishing the festival in Bologna, the government has been organizing a festival tour for the rest of the world that passes through the main countries of the diaspora, ending in Eritrea. It is organized jointly with the Eritrean embassies in the various countries<sup>47</sup>. According to Anna Arnone, who attended the festival in Milan (Italy) in 2003, the decision to institutionalize the festival in all the major countries of the diaspora affected Eritreans’ participation in the Bologna Festival:

“In the past the Eritrean Festival in Bologna was not multi-cultural in its performances, but was plural in its attendance: people of African backgrounds, such as Somalis and Ethiopians, and Italians were included in the audience and in participation. Today this is no longer the case.”<sup>48</sup> [...] “[Nowadays] people do not follow the festival around but they go to their national one [...] This lack of participation has strengthened the exiled identity from a pan-Eritreanness fighting for the same cause to a nationally (locally) based one on stability and integration in the country of stay.”<sup>49</sup>



Fig. 9: Tigrinya Dance. Asmara, 2006.  
Source: Asmera.nl

<sup>45</sup> *Id.* P. 255.

<sup>46</sup> *Id.* P. 250.

<sup>47</sup> ARNONE, Anna (2010) *Op. Cit.* P. 94.

<sup>48</sup> *Id.* P. 98.

<sup>49</sup> *Id.* P. 96.



Fig. 10: Tigre Women Dance. Asmara, 2006.  
Source: Asmera.nl

Between the 4th and the 6th of July 2014 Eritreans gathered in Bologna for the 40<sup>th</sup> anniversary of Festival *Erətra*. Four stages hosted performances of Eritrean artists travelling to Bologna from all over the world. One stage was reserved to the *MeQalh Bologna* (Bologna Memorial Concert), “a historic gathering of legend artists coming together from Eritrea”<sup>50</sup> such as Tesfay Mehari, Wedi Tekul, Elsa Kidane, Gual Ankere, and many others. Their songs inspired and narrated the revolution and fostered people’s unity during the struggle: “the government sends them over for us to refresh our memories”<sup>51</sup>. Two other stages called *EriArtista* and *Erispora Band* were reserved to Eritrean international artists, to “showcase the talents and diversity of Eritrean young artists born in diaspora”<sup>52</sup>. A final stage hosted performances of traditional *guayla*<sup>53</sup> dance music.

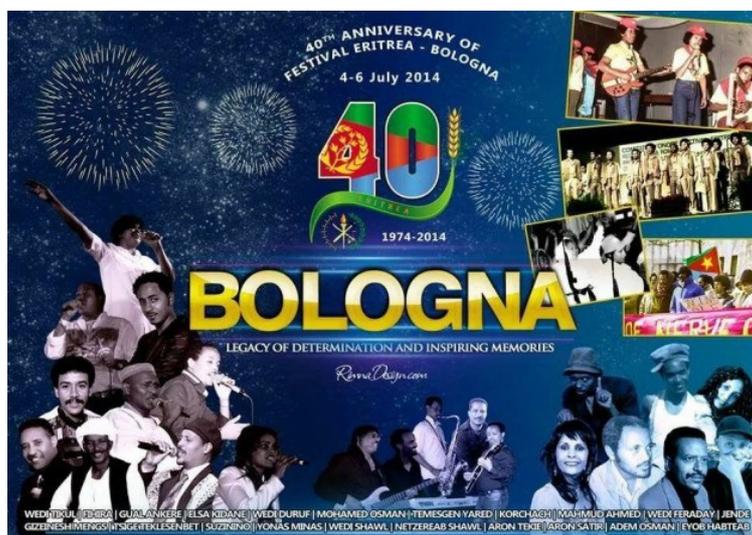


Fig. 11: Bologna Festival 2014. Flyer

<sup>50</sup> Bologna Festival 2014 Programme.

<sup>51</sup> Interview excerpt. In ARNONE, Anna (2010) *Op. Cit.* P. 96.

<sup>52</sup> Bologna Festival 2014 Programme.

<sup>53</sup> *Guayla* is a traditional Tygrinia dance.

Musically speaking, the major change occurred in the festival during the last decades is that

“traditional performances are interspersed with modern songs of professional artists accompanied by modern musical instruments. There is now more of commercial competition and concern for audience consumption satisfaction, through the sale of market produced goods and services within the festival *Expo* grounds, than there was ever before”<sup>54</sup>.

Besides music and dance performances, which involved a total of 82 artists, seminars, exhibitions, comedy and drama performances took place during the festival. Young people were encouraged to take place in the festival youth programme, involving artistic and sports competitions. According to Solomon, an Eritrean musician who stopped playing professionally in 2005, Festival *Erətra* aims to pass on younger generations Eritrean cultural values:

“They try to teach the young ones Eritrean culture, what Eritrea went through: the colonies, starting from Egyptians, Italians, English. [...] Young ones learn trough adults at festivals about their country”<sup>55</sup>.

Petros Tesfagherghis followed the activities surrounding the organization of the Bologna festival in 2014. He asserted that the Eritrean Embassy in Italy expected at least 10.000 people to join the festival, but probably only about 2.500 attended<sup>56</sup>. In his recent article *The Bologna Drama: The Voice for Democratic Change vs. The Sound of Oppression*<sup>57</sup>, he describes how the Bologna festival has changed over the years:

“I followed in detail the festival on ERI-TV and the demonstration on the Internet. I am best situated to compare the Bologna Festival now and during the struggle because I have attended Bologna 14 consecutive years in my capacity as EPLF member working full time for ERA-UK<sup>58</sup> and EPLF Public Relations man in the United Kingdom”.

In his opinion the Bologna Festival, once the “cultural pride of Eritreans in Europe”<sup>59</sup>, has turned into a “propaganda ploy”<sup>60</sup>: “The PFDJ is isolated internationally and is under pressure. The 40 years Bologna anniversary is meant to challenge that”<sup>61</sup>. According to Martin Plaut, on the 4<sup>th</sup> of July 2014, there were about 200 people picketing the festival<sup>62</sup>. The flyer below invited people to participate in a demonstration organized by

---

<sup>54</sup> KIFLEYESUS, Abbebe (2007) *Op. Cit.* P. 257.

<sup>55</sup> Solomon Interview excerpt. Recorded in London on May 30, 2014.

<sup>56</sup> Petros Tesfagherghis. Interview excerpt. Recorded in London on July 17, 2014.

<sup>57</sup> TEFAGHERGHIS, Petros (2014) *The Bologna Drama: The Voice for Democratic Change vs. The Sound of Oppression*. Online at Asmarino.com: [www.asmarino.com/articles/2125-the-bologna-drama-the-voice-for-democratic-change-vs-the-sound-of-oppression](http://www.asmarino.com/articles/2125-the-bologna-drama-the-voice-for-democratic-change-vs-the-sound-of-oppression). Posted on July 25, 2014. Last accessed December 17, 2017.

<sup>58</sup> During the independence war the EPLF created an NGO network, the Eritrean Relief Association (ERA), targeted on raising money in the host countries to contribute to the costs of the war and to provide relief and welfare services in liberated areas. In the United Kingdom a branch office was set up in 1976 (ERA-UK).

<sup>59</sup> TEFAGHERGHIS, Petros (2014) *Op. Cit.*

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> Petros Tesfagherghis. Interview excerpt. Recorded in London on July 17, 2014.

<sup>62</sup> PLAUT, Martin (2014), *Eritrea: Opposition Mobilises at Bologna Festival*. Online at Wordpress: <https://martinplaut.wordpress.com/2014/07/05/eritrea-opposition-mobilises-at-bologna-festival/>. Posted on July 5, 2014. Last accessed December 17, 2017.

*Coordinamento Eritrea Democratica*, taking place on the 5th of July in Piazza Maggiore (Bologna city centre).



Fig. 12: *Coordinamento Eritrea Democratica* Flyer: “An anti-fascist city should not play host to a fascist regime”. Bologna, 2014.

Source: [Coordinamentomigranti.org](http://Coordinamentomigranti.org)

During the demonstration, marches and slogans were followed by the reading of poems and a drama performance which was filmed and uploaded online<sup>63</sup>. It contained explicit reference to the death, in October 2013, of 368 people (mostly Eritreans) who were travelling on a boat to Lampedusa (Italy). This event counteracted the celebration organized by the Eritrean embassy, showing how expressive cultural practices can construct alternative narratives which challenge the official ones.

In this paragraph we have seen how festivals foster “long-distance nationalism” among Eritrean diaspora members. The term “long-distance nationalism” was popularized by Benedict Anderson in the 1990s and refers to “a set of identity claims and practices that connect people living in various geographical locations to a specific territory that they see as their ancestral home”<sup>64</sup>. It includes a series of transnational activities which are aimed at strengthening links between the homeland and the diasporic group, both in terms of political support and financial contribution. Live music and other cultural performances featured at Eritrean festivals are examples of transnational activities aimed at reinforcing national ties between the Eritrean diaspora and its homeland. However, links between the two had been established long before the creation of an Eritrean independent state. Indeed, during the liberation war, diasporic Eritreans were asked to campaign and increase public awareness in their host countries, raising money to finance

<sup>63</sup> *Bologna Witnessed*, video: <http://assenna.com/assenna-video-bologna-witnessed-italian-creative-artists-awakening-our-dead-while-eritrean-zombies-danced-on-their-grave-bologna-piazza-maggiore-saturday-july-5-2014/comment-page-3/>. Last accessed December 17, 2017.

<sup>64</sup> GLICK-SCHILLER, Nina (2005) “Long-Distance Nationalism”. In EMBER, Melvin, EMBER, Carol R., and Ian SKOGGARD (eds.) *Encyclopedia of Diasporas*. P. 570. Boston: Springer.

the armed struggle and provide relief and welfare services in liberated areas. After the war, overseas nationals continued to be politically and economically involved in the development of the new Eritrean nation. They were declared eligible to vote on independence in the 1993 referendum, and were encouraged to participate in the drafting and ratification of Eritrea's constitution in 1997. Furthermore all adult Eritreans were asked to contribute 2 per cent of their annual incomes to the Eritrean state. This contribution is still paid by Eritreans in diaspora, including many who are in open opposition with the current government<sup>65</sup>.

Following Eritrea's defeat at the Badme border, a sense of disillusionment started to grow among diasporic Eritreans. This was exacerbated by the increased financial demands made on the diaspora as a consequence of the government's suspicion of foreign aid. Festivals, along with campaigns and visits of government officials to the host countries, are also intended to contrast this increasing resentment which emerged within Eritrean diaspora communities. Especially since the Internet has become accessible in Eritrea, the government has been attempting "to influence, if not control, criticism from within the diaspora which has the potential to influence people in Eritrea too"<sup>66</sup>. Finally, we have seen how festivals are used by political opposition groups to express their dissent towards the current regime. Opposition groups often organize rallies in conjunction with the festivals, creating an alternative space for reflecting upon current Eritrean politics and imagining different, unconventional ways for diasporic Eritreans to contribute to their homeland.

#### Eritrean music venues and cultural associations: two case studies

Another aspect of the Eritrean diaspora which this article investigates in connection with music is the relationship between Eritrean and Ethiopian communities in London. The case studies described in the following paragraphs focus on music venues and cultural associations as places where diasporic Eritreans occasionally gather, make music, share memories and exchange views. The first case study shows how music, along with other elements such as food and language, recreates a familiar environment which reconnects diasporic Eritreans with their past, their homeland and their cultural heritage. Through the hosting of live music events, music venues provide a social space for Eritreans to socialize and create networks within the community, while also encouraging relationships with other communities. The second case study questions power relations between the major Eritrean ethnic group (Tigrinya) and other minority groups, and examines the ways in which they are reproduced in diaspora.

##### *Eritrean music venues in Brixton (London)*

Brixton is a south London district situated in the London Borough of Lambeth. According to a survey conducted by Lambeth Council, between 1989 and 1993 most of the Eritrean population seeking refugee status in the UK was made up of families. After 1993 this trend changed, with mostly young people with no dependants immigrating to the UK in order to escape the national service which became compulsory in 1995. Most of them currently reside in London, with Brixton and Stockwell being the "main areas

---

<sup>65</sup> KHALID, Koser (2003) *Op. Cit.* P. 114.

<sup>66</sup> KHALID, Koser (2003) *Op. Cit.* P. 117.

where people from Eritrea live and socialise”<sup>67</sup>. Eritreans from all over London attend community events and worship in Lambeth and Southwark and, as a result, a high number of Eritrean community centres, bars and restaurants flourished in these areas. There are mosques, churches, such as the Eritrean Orthodox Church in Camberwell (Southwark), and bars, such as the Union Café in Landor Road (Stockwell, Lambeth) where community members come together to watch Eritrean TV channels and discuss social and political issues. In Stockwell there is also the Adulis Music Shop selling Eritrean CDs, cassettes, DVDs, books and artifacts.

Brixton Road leads from Oval tube station, near Kennington Park, to Brixton, where it forms the high street. The area features late night bars and restaurants which I attended rather regularly during the fieldwork period. Among them, Dahlak<sup>68</sup> restaurant is where I started my research in 2014, attending live music performances, making contacts with musicians and entertaining informal conversations with them, the audience members and the club’s owner. Since its opening about fifteen years ago, Dahlak has hosted live music events and invited some of the most popular musicians residing in the city to perform. On Fridays, Saturdays, and Sundays, music started around midnight, and the band kept playing for about four hours, including breaks. Solomon defined the restaurant as a “little community”:

“If you are bored at home or if you haven’t got friends or if you don’t know anyone around you and stuff like that what you do is just go to Dahlak and meet up, meet Eritrean people and see if you know someone. I would say Dahlak is a little Eritrean community. Of course it’s a nightclub, you just go there and enjoy yourself. Younger people just jump from one [place] to the other. They just go out somewhere and then after sort of midnight one o’ clock go to Dahlak.”<sup>69</sup>

The Dahlak house band is made up of both Eritrean and Ethiopian musicians and their repertoire draws on both Eritrean and Ethiopian music. As well as the band’s repertoire, the instrumentation - keyboards, *krar* (a lyre with a bowl shaped resonator and six strings), bass-guitar and saxophone – mixes “tradition” and “modernity”. Two singers take turns according to whether the song lyrics are in the Tigrinya or Amharic language. According to the club manager, Dahlak was one of the first venues in London offering music events for both Eritreans and Ethiopians; this probably allowed the two communities to get closer together.

The relationships that Eritreans and Ethiopians interlace at Dahlak reflect the histories of two countries which, despite their rivalries, have long been closely entwined. Indeed, Eritrea was federated with Ethiopia for about ten years between the end of the British protectorate and the beginning of the independence war. When independence was finally gained, many Ethiopians were expelled from Eritrea. The strained relationships between the two countries continued to deteriorate during the border war, after which many Eritreans were also deported from Ethiopia. The war and the successive border dispute exacerbated cultural differences which date back, according to Tekeste Negash, to Italian colonialism. He argues that the Italian colonial policy “drew a distinction between

---

<sup>67</sup> Lambeth Council, *Understanding the Eritrean Community in Lambeth and Southwark. Findings of a Survey of Community Needs*: P. 13. Unpublished. This study has been carried out by the Lambeth Council between June 2008 and May 2009.

<sup>68</sup> The Dahlak archipelago is situated near Massawa, on the Red Sea coast, and consists of two large and 124 small islands.

<sup>69</sup> Solomon. Interview excerpt. Recorded in London on May 30, 2014.

Eritreans, who were fortunate enough to be under the civilizing umbrella of Italy, and the inhabitants of the Ethiopian empire”<sup>70</sup>. Haggai Erlich, who supported the American-Soviet position against Eritrean nationhood, places more emphasis on the role of “anti-Ethiopianism” in the shaping of Eritrean identity, asserting that “Eritreanism was essentially the negation of Ethiopianism rather than a historically rooted supratribal, supralinguistic, and suprareligious sense of Eritrean affiliation”<sup>71</sup>. Thus, the creation of Eritrean identity can be considered as the result of Italian racist ideology first, and of a “long and bloody opposition to Ethiopian domination”<sup>72</sup> later.

Oswaldo Costantini has underlined that, in spite of past conflicts, the relationship between Eritreans and Ethiopians is one of both intimacy and conflict<sup>73</sup>. During his research about Eritrean and Ethiopian pentecostalism in Rome, he found that this dichotomy informs much demotic discourse surrounding presumed differences between the two national groups. It is important to remind that, in the pre-colonial period, Tigrinya people from Eritrea and from the Tigray region of Ethiopia, as well as Amharic people from the Ethiopian highlands, identified themselves as “*Habesha*”. This term refers to their common ancestral origins and is still used by Eritreans and Ethiopians who want to emphasize their common origins over national differences.

Historical links between the two countries affect Eritrean-Ethiopian relations in the diaspora. Most Eritreans I met at Dahlak, for example, could understand or even speak Amharic. As pointed out by Oswaldo Costantini in his PhD thesis, all Eritreans could speak Amharic before 1991<sup>74</sup>, it was the language used to teach in public schools. Even after the obtaining of independence, many Eritreans continued to reside in Ethiopia and speak Amharic. At the end of the Badme conflict, they were forcedly deported to Eritrea but Amharic remained their first language. Thus, it is not surprising that, nowadays, only a few Eritreans (those who resided and attended public schools in Eritrea after 1991) do not speak fluent Amharic, even though they can understand it. Besides language, music also represents a contact point between the two communities. Amharic songs have always been widely popular in Eritrea, partly because “songs in Amharic are often about love, while those in the Eritrean language of Tigrinya are more often about war and nationalism”<sup>75</sup>. In 2003, as reported by the BBC correspondent Alex Last, Ethiopian music was banned in the country. In his report he wrote that, although “there has been no official announcement of the ban ... the owners of bars and music shops say they have been told not to play the music in public”<sup>76</sup>. One way of bypassing the ban, at the same time expressing criticism about the government’s use of censorship, was adapting Tigrinya lyrics to the melody of Ethiopian songs.

Dahlak music performances foster positive relationships between Eritrean and Ethiopian communities in London, opposing the government’s nationalist view which conversely highlights historical and political divides between the two. Spending weekend nights at Dahlak shed light on why most Eritrean and Ethiopian people I met there perceive

<sup>70</sup> NEGASH, Tekeste (1997) *Eritrea and Ethiopia: The Federal Experience*. P. 16. Uppsala: Nordic Africa Institute.

<sup>71</sup> ERLICH, Haggai (1983) *The Struggle Over Eritrea: 1962-1978. War and Revolution in the Horn of Africa*. Pp. 18-19. Stanford: Hoover Institution Press.

<sup>72</sup> SCHMIDT, Peter. R. (2010) “Postcolonial Silencing, Intellectuals, and the State. Views from Eritrea”. In *African Affairs* Vol. 109, No. 435. P. 297. Oxford University Press.

<sup>73</sup> COSTANTINI, Oswaldo (2014) *Byesus Sh'm. Il Pentecostalismo Eritreo ed Etiopico a Roma: Incertezza, Politica, Cittadinanza*. PhD Thesis. P. 267. Università degli Studi di Roma “La Sapienza”.

<sup>74</sup> *Id.* P. 271.

<sup>75</sup> ALEX, Last (2003) *Eritrea bans Ethiopian songs*. *BBC News*: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/africa/2632399.stm>. Posted January 6, 2003. Last accessed December 17, 2017.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

themselves as being part of the same community or, using their own words, as being “the same”<sup>77</sup>. Further down Brixton Road, only a few hundred metres away from Dahlak, there is another restaurant and music venue; it is the basement of a take-away pizza restaurant and is mainly attended by Eritrean people. On weekends a well known local musician plays keyboards and sings. In both venues music has an entertaining function: while the musicians play music, the audience members are busy drinking, chatting or dancing. Nevertheless the acts of listening and dancing to the rhythm of familiar songs, along with speaking their own language, represents for Eritreans a way of keeping their culture alive in their London life<sup>78</sup>.

Although most Eritreans living in London are from the Tigrinya group, there are also representatives from other Eritrean ethnic groups. In London, where the community is relatively small, ethnic distinctions seem to become blurred and to be replaced by the feeling of belonging to a wider Eritrean community. Ali’s story, which will be discussed in more details in the next section, shows that this is not always the case. The sense of belonging to a “community” is not only dependant on objective criteria, such as nationality and language. On the contrary, it is individually shaped, through personal memories and experiences, and socially constructed, through others’ assumptions about one’s identity. Nevertheless, social constructions often tend to “homogenize” diverse ethnic groups’ experiences and “erase many distinctions, such as those of social class and gender, within them”<sup>79</sup>. Vijay Agnew, for example, finds that English language skills inform social constructions of Indian immigrant women in Toronto:

“The social construction of an ethnic group may emphasize a particular aspect of its identity, such as language or religion (e.g. the head scarf), which not only subsumes its other attributes, but also blames the victims for the difficulties they encounter in integrating themselves with the Canadian society”<sup>80</sup>

For this reason, in the following paragraph I will adopt a subject-centred approach to describe the experience of a Saho musician in London. According to Kiwan and Meinhof, “studying musicians as individual actors rather than representatives of a particular ethnic or spatial community within the host and home countries”<sup>81</sup> creates a more favourable context for appreciating their “multiple identities and allegiances”<sup>82</sup>, moving away from “discourses that essentialize ethnicity”<sup>83</sup>.

#### *Eritrean Saho Cultural Association (Stockwell, London)*

Saho people constitute only the 4% of Eritrea’s population<sup>84</sup> and occupy parts of the Southern Debub Region and parts of the Northern Red Sea Region, with some people also living in the adjacent territories of Ethiopia. The Saho language comes from the Cushitic branch of the Afro-Asiatic language family and it is spoken by more than

<sup>77</sup> Audience members. Personal communication. February-July 2014.

<sup>78</sup> Audience members. Personal communication. February-July 2014.

<sup>79</sup> AGNEW, Vijay (2005) *Diaspora, Memory and identity. A Search for Home*. P. 29. University of Toronto Press.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> KIWAN, Nadia, and Ulrike Hanna MEINHOF (2011) “Music and Migration. A Transnational Approach”. In *Music and Arts in Action*. Vol. 3, No. 3. P. 5. SocArts Research Group, University of Exeter (UK).

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> *Id.* P. 4.

<sup>84</sup> The World Factbook, Eritrean ethnic groups (2010 estimate): [www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2075.html#er](http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2075.html#er). Last accessed December 17, 2017.

200.000 people, 25.000 of which residing in Ethiopia<sup>85</sup>. The Saho people are predominantly Muslim, with a few Christians living in the Debub Region and the Tigray Region of Ethiopia.



Fig. 13: Saho Settlement Areas, Eritrea

Source: Uhlig & Bausi (eds) (2010) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. IV:469b

The Eritrean Saho Cultural Association (ESCA) is situated in Stockwell (Lambeth, south London). It was founded in 1992 in order to “provide advice, information and guidance for newly arrived asylum seekers [...] via the provision of supporting classes, training, cultural events and recreation activities”<sup>86</sup>. Music is part of the community’s development programme promoted by ESCA, and Ali Abdullah Ahmad is one of the musicians who organizes and takes part in its musical activities: “we play in the music room downstairs, in the basement [...] We don’t have a cultural band as such because people are busy doing their own things but whenever we got time we get together and play if there is an occasion coming up”<sup>87</sup>. Ali is a professional musician, he performed in England, Sweden, Belgium, France and Germany. He performs both at events organized by the Eritrean embassy and by opposition groups:

<sup>85</sup> BANTI, Giorgio, and Moreno VERGARI (2008) “Italianismi Lessicali in Saho”. In *Ethnorama*, Vol. 4. P. 67.

<sup>86</sup> ESCA: [www.sahouk.com/about-us.html](http://www.sahouk.com/about-us.html). The link is outdated.

<sup>87</sup> Ali Interview excerpt. Recorded in London on July 12, 2014.

“I don’t like to bring politics into music. I play music for music. When I’m in the political arena I play politics. I am a graduate in politics but I don’t like mixing the two [...] Whenever I get the opportunity to sing, to represent my culture, my music, I go, I don’t mind who’s organizing it”<sup>88</sup>.

Despite Ali’s tendency to depoliticize music, his account provides an interesting perspective about the relationship between politics and music in Eritrea and the diaspora.

“There hasn’t been a chance for Eritrean music to develop on a natural course because of politics [...] In old days reggae was very popular but with time, wars, famine, there is always turmoil around, so they [Eritreans] don’t have time to focus on things like this [music]”<sup>89</sup>.

Ali refers to the Eritrean concept of “self-reliance” to explain how home politics affect music-making in the diaspora: “don’t listen to foreign music, don’t eat foreign food, don’t dress foreign dress. That’s the ideology which I don’t agree with but that’s what’s happening”<sup>90</sup>. Hoyle identifies the ideology of self-reliance as one of the main component values of Eritrean national identity:

“After being subjected to decades of colonization by different states, the lesson drawn by Eritreans was that the only people they could rely on were themselves. While the Ethiopians received supplies, intelligence, and manpower from the Soviet Union, the Eritreans lacked any ‘superpower’ to assist them. Still, as Eritreans enjoy recounting, they were not deterred or intimidated but created an underground nation to sustain themselves. [...] Enshrined in the constitution as a ‘national value’, the notion of success through self-reliance serves as an inspiration to Eritreans during the slow process of reconstruction. Though funds and resources remain scarce, the government accepts relatively little financial aid from the West on the grounds that it wants to retain its autonomy.”<sup>91</sup>

Being part of a minority group (Saho) and, at the same time, of a wider diaspora community, Ali’s thoughts shed some light on power relations between the Saho group and the two major groups (Tigrinya and Tigre), and on ways in which these power relations are reflected and mediated through music. For example, he regrets the lack of visibility for musicians representing minority ethnic groups at Eritrean festivals. In Ali’s opinion, the music played at festivals does not represent the whole of the Eritrean community:

“I represent Saho music, when I go there and play I expect, when I’m on the stage, all the Saho to be down the stage and dance to my music, but I only see a few people, because they [Saho people] don’t attend these occasions”<sup>92</sup>.

Festivals reveal the divisiveness among Eritrean “communities” in London: despite the government’s efforts to promote an image of Eritrean worldwide communities as unified, some people feel alienated - as though “they are not wanted, not represented, not

---

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> HOYLE, Peggy (1999) *Op. Cit* Pp. 408-409.

<sup>92</sup> Ali Interview excerpt. Recorded in London on July 12, 2014.

important”<sup>93</sup>- and for this reason do not attend the festivals. Saho attending the festivals are sometimes described by other Saho as having become “tigrinysed”<sup>94</sup>, having become part of the same system which caused their marginalisation. The homogenizing view of the Eritrean government is well exemplified by its “unity in diversity” policy: during the thirty year liberation war this strategy managed to bring all ethnic groups and all strata of Eritrean society together for a common goal. As Dan Connell points out, nationalist Eritrean guerrillas gained widespread respect not only because they won the independence war against successive US- and Soviet-backed Ethiopian regimes, but also because of their:

“simultaneous commitment to social transformation, a rarity among such movements which typically postpone radical social change until political objectives are met. By the close of the war in 1991, more than one third of the Eritrean combatants were women, including several in leadership positions; members of ethnic minorities - Eritrea has at least nine - held key posts in the political and military command structure.”<sup>95</sup>

Nevertheless the failure to build a democratic nation after the war, with a never implemented constitution and the Eritreans’ deprivation of their basic freedoms and political rights, followed by Eritrea’s defeat in the two-year border war with Ethiopia, led people to reject the “one people, one heart” rhetoric. This resulted in increased tensions between the different groups not only in Eritrea but also in diasporic contexts. The increasing marginalization of Eritrean minorities informs Ali’s approach to music as a means to create awareness about the importance of preserving and promoting the cultural heritage of the Saho community:

“There is a dominant culture in Eritrea now which is Tigrinya. Whether you like it or not you have to listen to Tigrinya music, tv, radio [...] If you listen to my latest album it’s exclusively in Saho, there is no other language in it. I can sing in Arabic, Tigrinya, Afar, Tigre, and Saho obviously, but I chose to sing in Saho only this time because there is an objective in it: the objective is to bring the Saho music’s level a little bit higher. Higher in terms of presence: it means, if you go to any music shop, if you look for Eritrean music, you will find a hundred CDs of Tigrinya music, but you will hardly find Saho music in the shelf”<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> CONNELL, Dan (1993) *Against all Odds: A Chronicle of the Eritrean Revolution*. P. 3. The Red Sea Press, Trenton.

<sup>96</sup> Ali Interview excerpt. Recorded in London on July 12, 2014.



Fig. 14: Ali Abdullah Ahmad - *Saho Folk & Modern Music*, London, 2008 (cd cover)

According to Giorgio Banti and Moreno Vergari, who researched the history of literacy in Saho, the Ethiopian occupation and the “growing impact of modernization”<sup>97</sup> are among the causes of a “considerable loss of the traditional culture in several areas of life”<sup>98</sup>.

“While wedding songs such as the *margaddiino*, *nazme* religious poetry, as well as work and children songs are still quite alive, the political *cadar* poetry of the great poets like Farhekoobe (died 1867 or 1868) and Xajji Saalix Xindago (died 1993), that was closely linked to the power structure of the *reezon* (‘clan chiefs’, sing. *reezanto*), declined during the Ethiopian occupation, and didn’t find a renewed place in the new political organization after independence. Today, the *cadar* poems of the great poets of the past are highly revered [...] but there are no new poets that equal their fame across Saho society”<sup>99</sup>.

<sup>97</sup> BANTI, Giorgio, and Moreno VERGARI (2010) “The Saho of Eritrea and the Documentation of their Language and Cultural Heritage”. In LUSINI, Gianfranco (ed.) *Annali: Current Trends in Eritrean Studies*, Vol. 70. Pp. 85-86. Università di Napoli “L’Orientale”.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

“I started playing just for fun, for myself as a hobby, and then I got dragged into it. I started here at the community centre”<sup>100</sup>. Ali’s involvement in the community centre is central to the understanding of his role as a musician. He believes that “the Saho need more self-esteem”<sup>101</sup> and he regrets that they are gradually “forgetting their identity, their culture and their language”<sup>102</sup>. His music is aimed at countering this lack of self-esteem, as well as the community centre aims at favouring integration with the host society while, at the same time, acting to “protect and maintain Saho cultural values”<sup>103</sup>. Ali’s account challenges the existence of a unified Eritrean community, as described by dominant nationalist narratives promoted by the government, and shows how music can work as a marker of cultural distinctiveness among Eritrean ethnic groups in London.

### Conclusions

This article is based on the findings collected for a master’s research project in ethnomusicology. Fieldwork was conducted over a period of six months, which also included archival research and dissertation writing. Since the project had time-bound objectives the article does not provide an exhaustive analysis of the role of music-making within Eritrean communities in London. Nevertheless, it provides a few relevant examples of the ways in which music contributes to shape Eritrean diasporic identity. In the first paragraph festivals are questioned as sites of national identity formation, where Eritrean musical traditions are transformed into nationalist symbols and used to arouse nostalgic memories of the homeland and strengthen national ties between the diaspora and the state. In the second paragraph, music venues provide a shared social space for Eritrean and Ethiopian communities, whose relationship is often hindered by historical and political divides. It also raises questions about the actual existence of an Eritrean community which transcends ethnic boundaries, leading to a re-examination of the term community as one based upon nationality. Eritreans in London regard themselves as members of several communities at once. Ali, for example, describes himself as a member of the Saho community, but also of a wider Eritrean community when it comes to national policy matters, or as a Muslim, according to social circumstances. He recognizes both Eritrean and British values as part of his cultural heritage. Composing music and performing are described as ways to deal with one’s multiple identities which sometimes overlap while, at other times, are in contrast with each other. This article features only a few of the musicians who were involved in the research process. Most of them are second-generation Eritreans who were born in Eritrea and travelled to London at a young age. Given their different socio-economic and cultural backgrounds, an interesting development of this research would be to analyse musical careers and life experiences of Eritrean diasporic musicians in relation to cross-cutting factors which have not been included here, such as age, gender and social class. Another possible development concerns the role of the host country in shaping diasporic identities. As a global city, London provides food for thought in this respect: how are diasporic musical practices preserved within diasporic communities on the one hand? How are they continually renewed by the encounter with different musical traditions on

---

<sup>100</sup> Ali Interview excerpt. Recorded in London on July 12, 2014.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> ESCA: [www.sahouk.com/about-us.html](http://www.sahouk.com/about-us.html). The link is outdated.

the other? Finally, this article does not include research about the role of the Internet in creating transnational networks which connect Eritrean communities worldwide. Internet has become a privileged means for diasporic Eritreans to communicate and express their political views without fearing censorship. As Victoria Bernal points out “most Eritreans within the country did not have access to the Internet until 2000, with the important exception of government officials. Thus Eritrean activities in cyberspace were largely confined to the diaspora in the early years”<sup>104</sup>. Investigating the role of new communication technologies from an arts-based perspective could further understandings of transnationalism applied to the Eritrean diaspora.

### Bibliography

- ABDULKADER, Saleh Mohammad (2013) *The Saho of Eritrea: Ethnic Identity and National Consciousness*. Lit Verlag.
- AGNEW, Vijay (2005) *Diaspora, Memory and identity. A Search for Home*. University of Toronto Press.
- ANDERSON, Benedict (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso.
- ARNONE, Anna (2010) *Being Eritrean in Milan: The Constitution of Identity*. Dphil Thesis. University of Sussex.
- BANTI, Giorgio, and Moreno VERGARI (2010) “The Saho of Eritrea and the Documentation of their Language and Cultural Heritage”. In LUSINI, Gianfranco (ed.), *Annali: Current Trends in Eritrean Studies*, Vol. 70. Pp. 83-108. Università di Napoli “L’Orientale”.
- BANTI, Giorgio, and Moreno VERGARI (2008) “Italianismi Lessicali in Saho”. In *Ethnorama*, Vol. 4. Pp. 67-93.
- BAUMANN, Gerd (1996) *Contesting Culture. Discourses on Identity in Multi-ethnic London*. Cambridge University Press.
- BERNAL, Victoria (2006) “Cyberspace and Political Imagination. The Eritrean Diaspora Online”. In *Global Networks*, Vol. 6, No. 2. Pp. 161-179.
- BRASS Paul (1994) “Élite Competition and Nation-Formation”. In SMITH, Anthony D., and John HUTCHINSON (eds.), *Nationalism*. Pp. 83-88. Oxford University Press.
- CLIFFORD, James (1994) “Diasporas”. In *Cultural Anthropology*, Vol. 9, No. 3. Pp. 302-338. American Anthropological Association.
- CONNELL, Dan (1993) *Against all Odds: A Chronicle of the Eritrean Revolution*. The Red Sea Press, Trenton.
- CONNELL, Dan (2012) “Escaping Eritrea: Why They Flee and What They Face”. In *Middle East Report*, No. 264. Pp. 2-9. Washington: Middle East Research and Information Project.
- CONNOR, Walker (1978) “A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a ...”. In *Ethnic and Racial Studies*, Vol 1, No. 4. Pp. 377-400. Routledge.
- CONRAD, Bettina (2006) “Out of the Memory Hole. Alternative Narratives of the Eritrean Revolution in the Diaspora”. In *Africa Spectrum*, Vol. 41, No. 2. Pp. 249-271. Memory Cultures.

---

<sup>104</sup> BERNAL, Victoria (2006) “Cyberspace and Political Imagination. The Eritrean Diaspora Online”. In *Global Networks*. Vol. 6, No. 2. P. 170.

- COSTANTINI, Osvaldo (2014) *Byesus Sh'm. Il Pentecostalismo Eritreo ed Etiopico a Roma: Incertezza, Politica, Cittadinanza*. PhD Thesis. Università degli Studi di Roma "La Sapienza".
- ERLICH, Haggai (1983) *The Struggle Over Eritrea 1962-1978: War and Revolution in the Horn of Africa*. Stanford: Hoover Institution Press.
- GELLNER, Ernst (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- GUIBERNAU, Montserrat (1996) *Nationalisms. The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*. Polity Press.
- GIDDENS, Anthony (1994) "The Nation as Power-Container". In SMITH, Anthony D., and John HUTCHINSON (eds.), *Nationalism*. Pp. 34-35. Oxford University Press.
- GLICK-SCHILLER, Nina (2005) "Long-Distance Nationalism". In EMBER, Melvin, EMBER, Carol R., and Ian SKOGGARD (eds.) *Encyclopedia of Diasporas*. Boston: Springer.
- HALL, Stuart (1996) "Cultural Identity and Diaspora". In PADMINI, Mongia (ed.) *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*. Pp. 110-121. London: Arnold.
- HOYLE, Peggy (1999) "The Eritrean National Identity. A Case Study". In *North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation*, Vol. 24, No. 2. Pp. 381-416.
- IYOB, Ruth (1995) *The Eritrean Struggle for Independence. Domination, Resistance, and Nationalism: 1941-1993*. Cambridge University Press.
- JAMES, Lea, and Thomas TURINO (2004) *Identity and the Arts in Diaspora Communities*. Harmonie Park Press.
- KALRA, Virinder S., KAURA, Raminder, and John HUTNYK (2005) *Diaspora and Hybridity*. Sage.
- KIBREAB, Gaim (2009) *Eritrea: A Dream Deferred*. James Currey.
- KIFLEYESUS, Abbebe (2007) "Folk-fairs and Festivals: Cultural Conservation and National Identity Formation in Eritrea". In *Cahiers d'Etudes Africaines*, Vol. 47, No. 186. Pp. 249-276.
- KIWAN, Nadia, and Ulrike Hanna MEINHOF (2011) "Music and Migration. A Transnational Approach". In *Music and Arts in Action*, Vol. 3, No. 3. University of Exeter: SocArts Research Group.
- KOSER, Khalid (ed.), *New African Diasporas*. Routledge.
- LANDAU, Carolyn (2010) *Moroccans, Music and Identity in London. Exploring the Relationship between Ethnomusicology, Sound Archives and Cultural Heritage Communities in the Diaspora*. Dphil Thesis. City University London.
- LANDAU, Carolyn (2011) "My own little Morocco at home. A biographical account of migration, mediation and music consumption". In DUECK, Byron, and Jason, TOYNBEE (eds.), *Migrating Music*. Pp. 38-54. Routledge.
- MALKKI, Liisa H. (1997) "National Geographic. The Rooting of People and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees". In GUPTA, Akhil, and James FERGUSON (eds.), *Culture, Power, Place. Exploration in Critical Anthropology*. Pp. 52-74. Duke University Press.
- MALKKI, Liisa H. (1995) *Purity and Exile. Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. University of Chicago Press.
- MALKKI, Liisa H. (1995) "Refugees and Exile. From Refugee Studies to the National Order of Things". In *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24. Pp. 495-523.

- MATSUOKA, Atsuko, and John SORENSON (2001) *Ghosts and Shadows: Construction of Identity and Community in and African Diaspora*. University of Toronto Press.
- MULLER, Tanja R., “Beyond the Siege State. Tracing Hybridity During a Recent Visit to Eritrea”. In *Review of African Political Economy*, Vol. 39, No. 133. Pp. 451-464.
- NEGASH, Tekeste (1997) *Eritrea and Ethiopia: The Federal Experience*. Uppsala: Nordic Africa Institute.
- RAMNARINE, K. Tina (2007) *Musical Performance in the Diaspora*. Routledge.
- REDEKER-HEPNER, Tricia (2009) *Soldiers, Martyrs, Traitors, and Exiles. Political Conflict in Eritrea and the Diaspora*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- RENAN (1982) “Qu’est-ce qu’une nation?”. From a conference delivered at the Sorbonne on March 11<sup>th</sup> 1982. Paris: Calmann Lévy.
- SAFRAN, William (1991) “Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return”. In *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Vol. 1, No. 1. Pp. 83-99. University of Toronto Press.
- SAROSI, Balint (1967) “The Music of Ethiopian People”. In *Studia Musicologica*, Vol. 9. Pp. 9-20. *Academiae Scientiarum Hungaricae*.
- SCHMIDT, Peter. R. (2010) “Postcolonial Silencing, Intellectuals, and the State. Views from Eritrea”. In *African Affairs*, Vol. 109, No. 435. Pp. 293-313. Oxford University Press.
- SETON-WATSON, Hugh (1977) *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. Westview Press.
- SHELEMAY, Kay Kaufman (2017) “Music”. In UHLIG, Siegbert, APPLEYARD, David, BAUSI, Alessandro, HAHN, Wolfgang, and Steven KAPLAN (eds.), *Ethiopia. History, Culture and Challenges*. Pp. 205-209. East Lansing Michigan State University Press.
- SLOBIN, Mark (2003) “The Destiny of Diaspora in Ethnomusicology”. In CLAYTON, Martin, HERBERT, Trevor, and Richard MIDDLETON (eds.), *The Cultural Study of Music: A Critical Introduction*. Pp. 96-106. Routledge.
- SORENSON, John (1991) “Discourses on Eritrean Nationalism and identity”. In *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 29, No. 2. Pp. 301-317. Cambridge University Press.
- STALIN, Joseph (1994) “The Nation”. In SMITH, Anthony D., and John HUTCHINSON (eds.), *Nationalism*. Pp. 18-20. Oxford University Press.
- TESFAGHERGHIS, Petros (2005) *Refugees and the Development of Africa: The Case of Eritrean Refugees in the UK*.
- TRONVOLL, Kjetil (1999) “Borders of Violence, Boundaries of Identity. Demarcating the Eritrean Nation-State”. In *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22, No. 6. Pp. 1037-1060. Routledge.
- TSEGGAI, Araia (1976) “The Case for Eritrean National Independence”. In *The Black Scholar*, Vol. 7, No. 9. P. 21. Routledge.
- WRIGHT, Quincy (1942) *The Study of War*. University of Chicago Press.

# Ethnoarchaeological Survey of Cave Dwelling in the Qoḥayto Plateau of Eritrea

Robel Haile

Department of Anthropology and Archaeology  
Adi Keih College of Arts and Social Sciences (Eritrea)  
robelhaileg@gmail.com or robelhaile1980@yahoo.com

## SOMMARIO

Gli studi speleologici presentano un considerevole potenziale per la comprensione dei processi di sviluppo culturale sull'Altopiano del Qoḥayto<sup>1</sup>, e per lo studio dei pattern di mobilità e dei sistemi residenziali dei gruppi pastorali. Questo contributo è basato su un survey archeologico e l'osservazione etnografica dell'organizzazione dello spazio domestico in grotte dell'Altopiano del Qoḥayto, ponendo in particolare evidenza: a) l'opposizione tra lo spazio umano e quello destinato agli animali, e b) le variazioni all'interno di questi due domini. I risultati mostrano l'esistenza di due tipi di organizzazione di questi spazi: l'una con la zona del *goḥo-makādo* separata da quella per gli animali, l'altra con la zona del *balbala* separata dalla seconda.

Keywords: *Rock Shelters, Caves, Ethnoarchaeology, Qoḥayto Plateau, Eritrea*

DOI: 10.23814/ethn.13.17.hai

## 1. Introduction

Human occupation of caves provides valuable ethnographic and archaeological information about the occupants (Kempe 1988). The spatial layout of the domestic space and the material remains within it, such as hearth, bones, ashes, ceramics and lithics, supply archaeologists and anthropologists a broad range of information. Advantages of cave sites go beyond their being mere suppliers of abundant and diverse data. They are easy to locate compared to open-air sites (Moyes 2012), and “serve as fairly permanent postdepositional containers for material residues” (Strauss 1979: 333). Given these fundamental advantages, cave studies, particularly their utility pattern, dates back to the early days of archaeology, forming the back-bone of Paleolithic Studies in Europe.

Despite these crucial advantages, speleological study in archaeology and anthropology suffered from preconceived assumptions and narrow perspectives especially with regard to the influence of the sacred-profane dichotomy attributed to human cave uses. Fewkes (1910) argued that caves were used for hiding sacred images, ceremonial paraphernalia, and as burial places, and he asserted that “their use for habitation was secondary, the primary motive being mainly altruistic” (Fewkes 1910: 392). For him the habitational uses of caves remained minor compared with the altruistic one. He advocated for the altruistic type of cave uses, meaning collective ritual and ceremonial activities for common purpose (non-profane), rather than the occupation of caves by an individual family for dwelling purposes.

---

<sup>1</sup> The orthographic notation in this article is adopted from the style developed by the editorial team of Encyclopedia Aethiopia. The official Eritrean Saho Latin spelling is put in square brackets at the first occurrence.

Post-Fewkes speleological research, however, has focused on the habitational and adaptive uses of caves. This practice was highly reinforced by the Paleolithic cave studies in Europe. This shift again led to the marginalization of ceremonial and ritual uses of caves. Recently Moyes (2012) complained that anthropologists and archaeologists have neglected the ritual uses of cave. It was recently that the full range studies on ritual, cosmological, and sacred aspect of cave uses have begun to emerge in archaeology and anthropology, and fascinating research reports have begun to appear in the speleological discourse. Brady's (1997) influential research on the trilateral relationship among Pre-Hispanic Mesoamerican cosmological views, artificial caves and the spatial layout of villages and cities, in my view, have set a transformational turn in the scope of speleological study. Recently, the collected essays in *Sacred Darkness: A Global Perspective on the Ritual Use of Cave* (2012), edited by Holley Moyes, has revived interest in the sacred uses of caves in anthropology and archaeology, and attempted to formulate global perspectives of human cave use. Katerin Kopoka has found similar tendencies in cave-site research of ancient Crete in Greece. She notes "the habitational aspect of natural shelters has been rather overlooked thus far especially with regard to Cretan cave sites of the second millennium BC" (Kopoka 2011: 274).

This article examines the vernacular aspect of cave dwelling on the Qohayto [Qooxayto] Plateau of Eritrea based on the spatial technique widely applied in ethnoarchaeological research. In her "Affluence and Image: Ethnoarchaeological research in a Syrian village", Kathryn Kamp (1987) notes that the "... relationship between the form of a dwelling and the socioeconomic characteristics of its occupants is by no means simple one" (Kamp 1987: 283). The morphological, not to mention technological, characteristics of a dwelling reflect the social make-up of the occupants. Ethnoarchaeological methods help to highlight this correlation by comparing the archaeological and ethnographic record in this subject. Adams (2005) has discovered similar dwelling forms and social nature of the occupants' relationships between ancient Çatalhöyük and two ethnographic societies in Indonesia. According to him, about nine important similarities were noted in various aspects of the dwelling. He analyzed the phenomenon through the 'social memory' approach and argued that "the build in environment and burial is inexorably tied to the importance of the feast associated with such events as funerary rites, house building and tomb building" (Adams 2005: 187).

Gender relationships among cave dwellers is depicted in the floor plan (space organization) of the dwelling, and this presents an interesting approach in comparative ethnoarchaeology. Brumbach and Jarvenpa (1997) argue that prehistoric subsistence and gender can be examined through "spatial organization, a dimension that has immediate, concrete mapping implication for prehistoric archaeologists and ethnoarchaeologists alike" (Brumbach and Jarvenpa 1997: 414). Cave dwelling in Qohayto illustrates the significance of gender relationships in the configuration of domestic architecture and space specialization.

This article follows the archaeological ethnographic research method, recently advocated by Yannis Hamilakis (2011), which focuses on temporality and materiality of archaeological and ethnoarchaeological data. The cave and rock shelter sites on the Qohayto Plateau have a variety forms of spatial organization, and have variable function depending on the social make-up of the occupants. Often contemporary cave occupation

has short-term duration; ranging from a few weeks to one or two season/s. The main methodological aspect of the spatial approach widely used in ethnoarchaeological and like research emphasizes the breakdown of the social landscape into distinct functional units. Hence, the article examines human cave uses on the Qoḥayto Plateau by focusing broadly on habitational and social organizational dimensions of cave dwelling in both contemporary and previously used caves. It seeks to sketch a preliminary analysis of the social principles guiding domestic space organization in contemporary caves use in the area, and their analogical implication in order to reconstruct the social and subsistence habits of cave dwelling on the plateau.

The article is organized as follows. Following the introductory part, a historical overview of cave and rock shelter occupation in the Red Sea region and Qoḥayto Plateau will be presented. Epigraphic evidences, ancient ethnological descriptions, and modern travelers' accounts will be examined in section two to show the long history of cave use in the area. Section three details the ethnographic and archaeological data collected during the fieldwork. Finally, the discussion and conclusion part in section four outlines the basic ethnoarchaeological premises and arguments that can be established on the basis of the firsthand data presented in the previous section. It will attempt to establish certain fundamental points on the relationship between spatial organization and social unit correlates.

## **2. The Prehistory and Ethnography of Cave Dwelling in the Qoḥayto Plateau**

The Qoḥayto Plateau, which is located in southeastern Eritrea, covers a total of 32km<sup>2</sup> (Wenig and Curtis 2008), and 84km circumference (CARP 2007), and is circumvented by valleys such as Subiraso [Sibirraso] in the north, Sanako [Sanako] in the south, Ḥaddas [Xaddas] in the west and Nabagadä [Nabagade] streams in the east. Qoḥayto Plateau (Map 1) is part of the extensive north-south aligned mountainous terrain that cuts across three countries in the Horn of Africa, namely Eritrea, Ethiopia and Sudan. The general plateau (Qoḥayto) drops from its eastern edge several thousand feet to the strip of lowland lying between it and the Red Sea, on the north towards the Nile Basin of the Nile, on the west and south to that of the Abai or the Blue Nile (Parkyns 1966: XV).

The Red Sea basin in general and the Horn of Africa in particular have a well documented history of human cave dwelling. The evidence for prehistoric cave dwelling emerges primarily from the rock art of the region under investigation. The stylistic and chronological similarities of rock art in the Sahara and the Red Sea Basin region of the Horn of Africa and Arabian Peninsula indicate the emergence and expansion of pastoral societies 4-5 millennia ago (Smith 1995). The similarities in motifs, styles and the human and animal figurines in the rock drawings are widely associated with pastoral movements in the region. In this respect, the Qoḥayto Plateau and its adjacent 'Addi-Qäyyəḥ [Caddi Qayyix], May 'Ayni [May Cayni] and Qarora [Qarora] plains are areas with a high concentration of rock art sites in Eritrea.

Other important source of evidence for ancient human cave dwelling in the Red Sea region and the Horn of Africa comes from the paleo-ethnographic descriptions of the ancient Graeco-Roman writers, like Agatharchides, Strabo, Pliny and other writers, usefully wrote about the Aethiopian (parts of Sudan, Eritrea and Ethiopia) way of life

(Kempe 1998). Of all the appellations derived from the dietary habits of the people the description of the country of Trogodytica, a region inhabited by cave dwellers, is well discussed. For Pankhurst (1989) it is the Troglodytes who gave a name to this region (Pankhurst 1989: 36).

For David Kempe (1988) the country of Trogodytica is mainly located in the Red Sea coast of Ethiopia (by now Eritrea<sup>2</sup>) and particularly northern Sudan. The chronicles further describe that the country of Trogodytica was ruled by Meroe, and prior to Meroe the country had been occupied by the Ptolemy Euergetes in the mid-3<sup>rd</sup> century BC. Other commentators, such as Heeren (1838), attempted to delimit the eastern and western frontiers of the country of Trogodytica referred in these ancient texts. Heeren (1838) argued that the scattered races who wandered between the Nile and the Arabian Gulf fit well with the ancient description of people who lived in the mountain and the coastal habitations, i.e., the Troglodytes or ‘cave dwellers’. Thus, the eastern and western margins of the country of Trogodytica can roughly be demarcated as lying between the Nile Valley and the Red Sea coast.

Qoḥayto Plateau remained topographically, culturally and historically interconnected with the Gulf of Zula [Zoola] through the narrow corridor of the Ḥaddas and Komayle [Kumayle] river valleys. The earliest written record of cultural contact between these two points was discovered in the ancient Greek inscription found in Adulis. This epigraphic source of the 3<sup>rd</sup> century BC, which was transcribed by the author of the *Periplus of the Erythraean Sea*, mentions that Ptolemy Euergetes conquered the Gulf of Zula and advanced into the interior territory<sup>3</sup> and that he established an ivory market in the hinterland at Koloe (nowadays Qoḥayto), and his port in Adulis (at the mouth of the River Ḥaddas in the Gulf of Zula). Koloe is the city mentioned in the *Periplus of the Erythraean Sea* as the inland ivory market. Although many archaeologists and historians identify Koloe as modern-day Qoḥayto, others sites have been proposed.

The fact that the military expedition of Ptolemy Euergetes in the Gulf of Zula and its immediate hinterland was a ‘war’ waged against the Troglodyte population demonstrates that the Zula-Qoḥayto region had been inhabited by people who dwelt in caves since at least the 1<sup>st</sup> millennium BC. Similarly, Agatharchides in the 1<sup>st</sup> century BC noted that the region was inhabited by Troglodytes, and described the inhabitants as ‘Bisharies’ (Heeren 1838). Later, European travelers starting from the 18<sup>th</sup> century AD, such as Bruce, found similar cave habitations throughout the region. Bruce, who travelled in the years between 1765 and 1773 from the coastal city of Massawa into the highlands, noted “They [the Saho] have neither tents nor cottages but live either in caves in the mountains, under tree or in a small conical hut built with a thick grass resembling weeds” (Bruce 1805: 159).

---

<sup>2</sup> Eritrea became independent from Ethiopia in 1991.

<sup>3</sup> From a strategic and military point of view, the Gulf of Zula-Qoḥayto route is the shortest distance from the Red Sea coast to the highlands. The corridor was later used in the mid-19<sup>th</sup> century British military mission sent to Abyssinia to rescue the British hostages held by Emperor Tewodros II of Shoa, because Shoa was then the domain of a young prince but later king, Menilik. Richard Pankhurst also note that the Gulf of Zula was the shortest route entry point to the ancient kingdom of Axum, and later to medieval Ethiopia (Pankhurst 1989: 28).

Several years after Bruce, Henry Salt led a major expedition from Massawa to the highlands following the exact route taken by Bruce. Salt's account, however, tends to contradict Bruce's description and notes that it "only existed in the imagination of the author" (Salt 1814: 232). He further claims that Bruce might have confused his account of cave dwelling with another kind of traditional architecture called *hədmō* [*hidmō*] that he claims resembles a cave. This seems an irrational rejection, because a *hədmō* and cave have totally different architectural forms that can be readily recognized. Subsequent writers, such as Burckhardt (1806) and Heeren (1838), confirmed that Troglodytic communities continued to exist around the region; and as observed during my fieldwork, seasonal occupation of rock shelter is still practiced in the area.

The opposing reports of Bruce and Salt might have arisen from the seasonal nature of cave occupation and the different seasons both Bruce and Salt travelled across the region. Bruce departed from Massawa to Hərgigo [Xirgiigo] on November 10, left Hərgigo on the 15<sup>th</sup> and crossed the slope leading to the vicinity of Qoḥayto on the 17<sup>th</sup>. The rainy season of the eastern slopes extends from late October to February, and during these months the Saho pastoralists migrate from their villages on the plateau to the eastern lowlands in search of water and pasture. So, Bruce travelled through the region when it was the right moment for the pastoralists to migrate to their seasonal caves. On the contrary, Salt passed through the same location on March 3, and generally in March and April the pastoralists return to their villages on the plateau and stay there until the next rainy season.

Nowadays, the Qoḥayto Plateau is inhabited by several lineage groups of Saho [Saaho] agro-pastoral communities. The northern part of the plateau is inhabited by the Lēliš 'Are [Leelish Care], belonging to the Kōna 'Are [Koonā Care] tribal group, the central part is occupied by the Faqat Hərak [Faqhat Xarak], while the southern section by the Ga'aso [Gacaso], the latter two belonging to the Minifire tribal group. Ethnohistorical accounts and lineage segmentation history, along with settlement pattern remains, indicate that the Qoḥayto plateau experienced rapid expansion of sedentary villages in the late 19<sup>th</sup> century and throughout the 20<sup>th</sup> century. For example, the villages of Gurubtiya, Ab'a [Abca] and Qullu'uz [Qullucuz], which, based on genealogical reconstruction, were founded in Central Qoḥayto in the late 19<sup>th</sup> century. Similarly, the villages of Bōzo [Boozo] and Afuma [Afuuma] appeared in the 1960s, while Mārəbba' [Marabbac] and Wəqäyro [Waqhayro] in the 1970s and 1990s, respectively.

### 3. Archaeological and Ethnographic Survey of Rock Shelter Dwellings

The eastern slope of the Qoḥayto Plateau is characterized by a steep escarpment that sometimes drops scores of meters from the upper edge of the cliff downward. The western slope, which by comparison has gentle gradation, gradually descends to the floor of the Haddas Valley. The 84km long circumference of the plateau hosts frequent outcrops of rock shelters and, more rarely, caves. The overwhelming majority of the caverns that I have visited have wider entrance than the width of the inner walls, and in some cases the entrances and the inner walls have equal dimensions. The width of the rock shelters (distance between the two lateral ends) is usually greater than the depth or distance between the entrance and the inner wall. Due to the shallow depth yet broad width of the rock shelter, all parts of the cavern are exposed to direct sunlight, and the twilight or dark parts do not exist at all in the caverns. Thus, following Moyes (2012) I

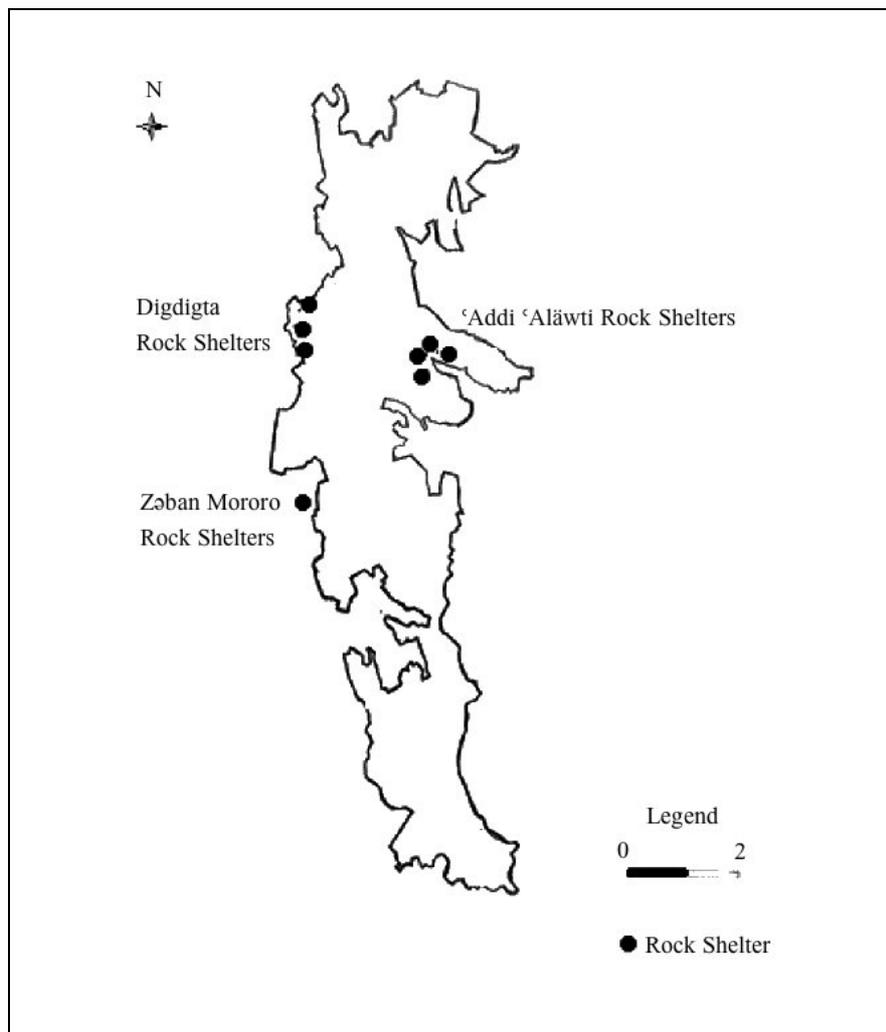
categorize the caverns in my study area as ‘rock shelters’, and hereafter I use the term ‘rock shelter’.

The archeological survey and ethnographic observation of rock shelter uses on the Qoḥayto Plateau were simultaneously carried out during repeated fieldwork between October 2014 and mid-July 2015, covering all seasons of the year. The archaeological survey and ethnographic observation examined the floor plan of the rock shelters and artifact distribution and the spatial organization of the domestic space in the rock shelters. A special focus was given to the spatial organization of the artifacts and their features and the physical characteristics of each rock shelter, including geometrical forms, degree of specialization of the living quarters and the pen, artifact variability, and internal compartmentalization of the domestic space.

The archaeological survey of the rock shelter sites and contemporaneous ethnographic study of uses of rock shelters was carried out by grouping the rock shelters into clusters based on the combined criteria of contemporary village boundaries and the location of rock shelters on either eastern or western slopes of the plateau. Accordingly, three clusters with a total of eight individual rock shelters were investigated during the fieldwork. The ‘Addi ‘Alāwti [Caddi Calawti] cluster is located on the eastern brim of the Qoḥayto Plateau, and consists of four rock shelters situated at close distance to each other. The Dəgədəgəta cluster is located on the upper edge of the western slope of the plateau, and is composed of three scattered rock shelters. This group of rock shelters is located between the archaeological site of Digdigta and the village of ‘Iyāgo [Ciyaago]. Finally, the Zəban Mororo [Ziban Marooro] rock shelter is represented by one rock shelter located in the southern part of the plateau near the village of Zəban Mororo.

The majority of the rock shelters I studied belong to the Faqat Ḥarak lineage of the Minifire Kišo [Kisho] (tribe) of the Saho ethno-linguistic group, except the rock shelter at Zəban Mororo and rock shelter #3 of Digdigta. The Faqat Ḥarak lineage group dwells in the central part of the Qoḥayto Plateau, which has the highest concentration of prehistoric remains of the ancient Qoḥayto. It is this prehistoric and contemporary overlap that sets the ground for comparative ethnoarchaeological research. Because cave and rock shelter sites comprise a significant proportion of the prehistoric archaeological remains of Qoḥayto, along with Neolithic lithic industry and ceramic assemblages, ancient urban dwelling and podium building with ancient Graeco-Roman affinities, and an ancient dam. Hence, the ethnographic research of the Faqat Ḥarak lineage and archaeological survey of the rock shelters on the central Qoḥayto Plateau present a striking ethnoarchaeological set up for rock shelter use studies.

Map 1: Sketch of Qohayto Plateau and the clusters of rock shelters  
(layout adapted from CARP 2007)



Accordingly, the description of the three rock shelter clusters mentioned above focuses on the comparison between domestic space organization and the associated material culture, explains the spatial organization of the rock shelter according to morphological parameters, and compares the residential units of the rock shelter dwelling with other types of traditional architecture practiced by contemporary Saho inhabitants. The comparison between other types of dwellings, such as *agdo* and *naḥsa* [naxsa], and contemporary rock shelter is meant to illustrate and determine the function of the previously inhabited/occupied rock shelters, regardless of how ancient they might be.

#### *The ‘Addi ‘Aläwti rock shelters*

The ‘Addi ‘Aläwti cluster comprises four pockets of rock shelters that share significant similarities in their architectural design and artifact pattern, wall structure, spatial organization, floor plan and presence of dung in the surface. Architecturally, the entrance of these rock shelters is enclosed by a 60-100cm-high gravel and boulder rock wall. The wall has broad breadth at the base but shrinks towards the top. The construction type of the frontal wall involves the placement of layers of stone without mortar or any

plastering material. Since the rock shelters are situated at a high elevation, the primary function of the frontal wall is to protect the dwellers and their animals from the cold breeze blowing from the valley up onto the plateau.

In addition to the frontal wall, internal walls separate the interior space of the rock shelter into several sections or rooms. The main purpose of the internal division of the floor into various sections is to separate human living spaces and animal pens, and to differentiate classes of animals based on age and species. The associated material culture indicators of the living space-pen separation include the polishing of the surface, presence/absence of entrance, hearth, ash deposit and stone tools, such as, mostly, grinding stones. The rooms of the human living spaces have entrances and internal passageways connecting the rooms, a set or sets of hearths, the surface and the living floor as a whole are polished with a *gad'a* [*gadca*] daub, which is a plaster prepared from a mixture of dung and clay. It is a traditional practice of leveling and softening the natural rocky surface of the dwelling for human occupation common in most traditional dwellings across the region. The pen section of the rock shelter, however, has none of these features, except distinct room for different classes of animals and, occasionally, thick layers of dung remains and urine marks seen on some parts of the surfaces.

In the geometrical plan of the rock shelters, the living space-pen separation takes two forms. The first form represents *gōho-makādo* [*gooxo-makaado*] and pen separation. Rock shelters 1, 2 and 3 in 'Addi 'Alāwti have the *gōho-makādo*<sup>4</sup> and pen form of separation. This form of domestic space includes a secluded place for each gender, and the second section of the domestic space is meant for the livestock. The diagnostic indicator of this form of spatial layout is the presence of more than two *miskilliḥ* [*miskillix*], meaning 'hearth', placed separately at *gōho* and *makādo*. The *gōho-makādo* and pen separation is observed in rock shelters occupied by pastoral families. And the multiple rooms of the living space with several *balbala* 'sleeping areas' indicate that the *gōho-makādo* type of domestic plan is meant for family habitation. For example, in the *makādo* of rock shelter 3 (feature no. 5 in Diagram 1), there are two closely situated *balbalas*, with respective dimensions of 196cm by 150cm and 110cm by 141cm, each with its own *miskilliḥ*.

The second form of the living space-pen spatial division is the *balbala*-pen layout. *Balbala* is on average a 2m by 2m rectangular area located outside the main rock shelter that serves as a sleeping space for the occupants, even if the floor has no *gad'a* or any artificial polishing beyond clearing grave and other undulations from the surface. Usually, the *miskilliḥ* is located adjacent to the *balbala*, which is an enclosed space delimited by pebble stones placed on the surface at close intervals. In this spatial layout, the human space is represented by a small area, *balbala*, while the overwhelming proportion of the domestic space of the rock shelter is used as a pen for housing the livestock. This type of separation characterizes rock shelter 4 of the 'Addi 'Alāwti cluster.

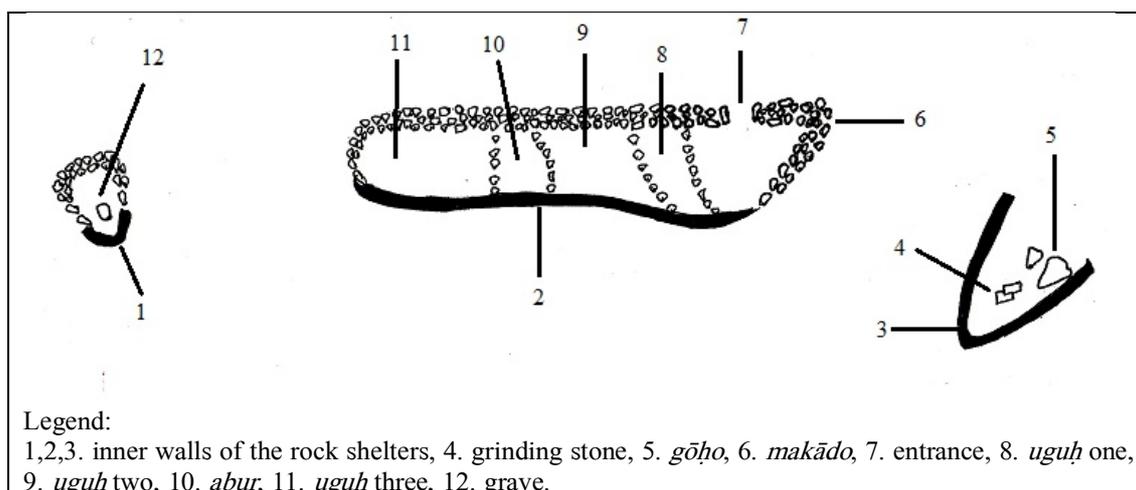
In both forms of living space-pen separation layouts, the pen is further divided into two spatial sub-units (rooms) called *uguḥ* [*ugux*] and *abur* [*abur*], where young and adult animals are kept, respectively. The *uguḥ* is usually small in size compared to the *abur*,

---

<sup>4</sup>*Gōho* in Saho is the 'women's room', and *makādo* is the 'men's room' (Vergari 2007).

and often is located at the inner part of the rock shelter. A rock shelter may have a number of *uguh*s and/or *aburs* depending on the size and type of herd kept by the dwellers. Another feature found in *uguh* and *abur* is a small lattice, called a *malho* [*malxo*], at the base of the entrance wall. A *malho* is usually located at the lowest part of the internal floors of an *uguh* and *abur*, and the purpose of the opening is to allow the flow of animal excrement from the inside of these rooms to the outside.

Diagram 1: Floor Plan of Rock Shelter # 2 in 'Addi 'Aläwiti



The surface of the *gōho-makādo* in rock shelters 1, 2 and 3 is polished with the *gad'a* daub. The with *gad'a* daub polish requires regular reapplication in the course of continuous use or reoccupation. One of the interesting aspects of the *gad'a* maintenance cycle is when we compare it with other traditional architecture forms in the area. Specifically, the frequency of maintenance can be estimated from analogous *gad'a* maintenance practices in other traditional house forms. The daub polishing of *hədmō* needs to be done on average biannually for convenient use. We can also argue similar periodic maintenance for the rock shelter dwelling, although the bed rock for *hədmō* and rock shelter is quite different. Another difference regards the duration of occupation. Rock shelters are seasonally occupied, while *hədmō* are perennial, and this might affect the frequency of maintenance.

Rock shelters 1, 2 and 3 in this cluster show highly eroded *gad'a* floors. In some parts of these rock shelters the bed rock is exposed, presumably due to a long period of abandonment. In one particular spot within rock shelter #2, there is a thick stratigraphic exposure showing alternate layers of *gad'a* (Figure 1), and this proves the occupation of the rock shelter for successive periods of time. This stratigraphic exposure indicates the continuous occupation, abandonment and reoccupation cycle of the rock shelter. It has a 70cm-thick stratum with identifiable series of *gad'a* layers, and at a depth of 8cm from the upper surface is an in situ mat made from basketry. This type of mat is used for sleeping, sitting or prayer in different parts of the country.

Figure 1: Stratigraphic exposure in 'Addi 'Aläwiti



The foliated layers of this stratigraphic exposure show how successive phases of occupation of the rock shelter are preserved in the stratigraphy. The presence of the mat within the stratigraphy clearly demonstrates that the inhabitants at that particular phase were a transhumant family rather than shepherds or corporate individuals, because mats are highly associated with family mobility rather than either a sedentary life-style or individual/corporate social formation.

Artifactual variations distinguish the four rock shelters in 'Addi 'Aläwiti cluster, including pictogram and petroglyphic rock drawings in rock shelter 2 and 4, respectively. Rock shelter 2 has human and animal figurines (Fig. 3 Plate 1), while rock shelter 4 shows engraving of geometrical figures, non-conventional symbols, and lines. Rock art researchers associate the naturalistic and schematic rock drawings with the prehistoric pastoral occupation and expansion from the Nile Basin and the Sahara to the Northern Hill of Eritrea, the Horn of Africa and the Arabian Peninsula. Another difference observed among the rock shelters is the presence of stone tools in the surface other than the 3-stone hearth. A grinding stone comprising the fragments of two grinding stones and located in different sections is found only in rock shelter 1. Both of the grinding stones are upper grinding stones with respective dimensions of 19cm by 14cm and 23cm by 21cm. The last difference worth mentioning refers to the graves; rock shelter 1 has a well demarcated child grave, while rock shelter 2 (feature 12 in Diagram 1) has a grave-like feature.

### *The Digidigta Rock Shelters*

The Digidigta rock shelters are located on the western slope of the Qoḥayto, between the archaeological site of Dəgədəgəta and the modern village of 'Iyāgo. There are three rock shelters in this cluster, the first two belonging to the Faqat Ḥarak lineage group, the last pertaining to the neighboring lineage group, Qomma 'Are [Qomma Care]. In addition to these three rock shelters, there is an artificial cave (Fig. 6 in Plate 1) next to rock shelter 2 with a circular entrance approximately 1m in diameter. The three rock shelters show very different characteristics from the other two clusters studied in this research in terms of geomorphology, spatial layout and utility patterns. Geomorphologically, these rock shelters deeper with greater distances from the mouth

of the rock shelter to the interior wall of the rock shelter, deeper chamber allowing for horizontal partitioning of rooms in the rock shelter. Rock shelter 2 has a depth of 5.5 meters, allowing for outer and inner rooms in the rock shelter (features 3 and 4 in Diagram 2). Moreover, these rock shelters are of short height, but are fully covered by roofs. Unlike the other rock shelters on the plateau, the ceiling of these rock shelters covers almost all the activity area (Fig. 4 in Plate 1).

PLATE 1



Fig. 1: Rock shelter #2 in 'Addi 'Aläwti



Fig. 2: Rock painting in Rock shelter #2 Addi 'Aläwti



Fig. 3: Rock shelter #4 'Addi 'Aläwti



Fig. 4: Rock Shelter # 2 in Digdigta

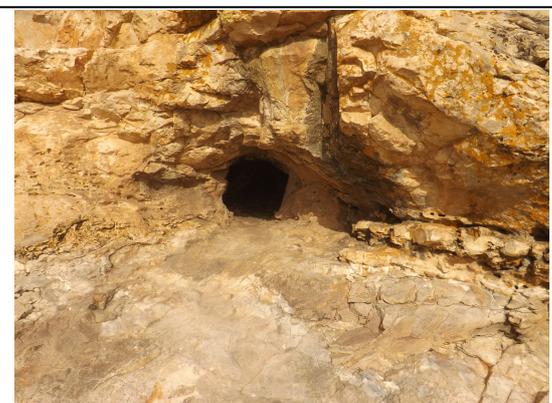


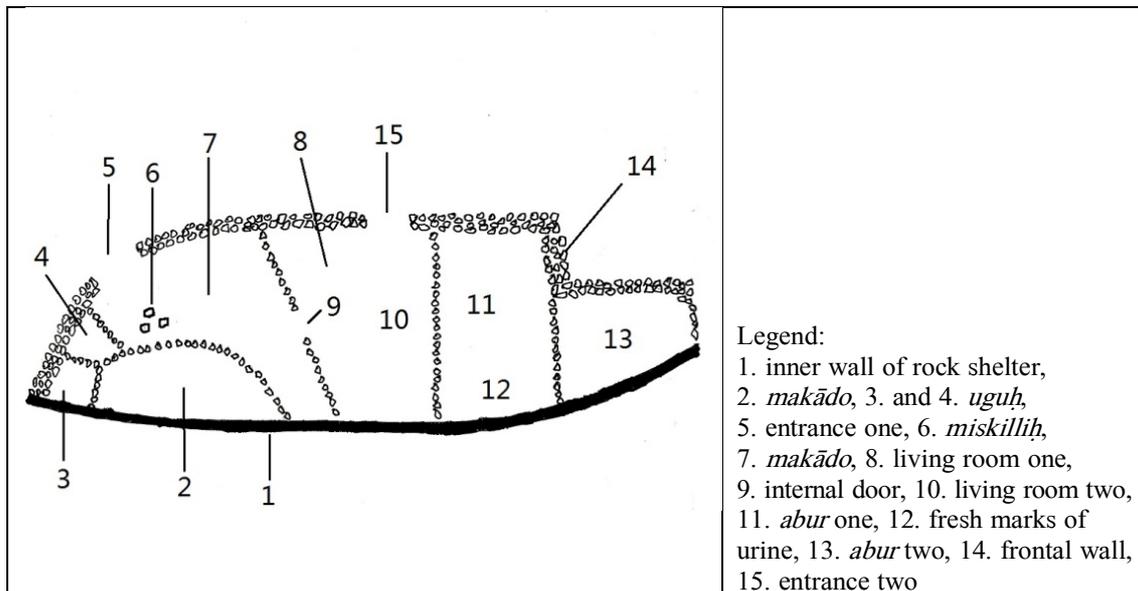
Fig.5: Artificial cave in Digdigta



Fig. 6: Zəban Mororo Rock shelter

The variations in spatial layout exhibited in the three rock shelters and their material culture reflect the special functions of the rock shelters. Rock shelter 1 is a single room with a wall about 2m in height but with no entrance. At the top of the wall is a fence of dry thorny shrubs placed along the entire perimeter of the wall. The thorny shrub enclosure is a typical way of fencing a compound in the surroundings of Qoḥayto and in other parts of the country. A small ash deposit and three pieces of firewood lie on the ground on the southern side of this rock shelter. Inside the rock shelter, there was stack of corn that belonged to a family who lives in the nearby village. Thus, the rock shelter was used as granary. Unlike the rock shelters used as family dwellings this rock shelter has no entrance, artifacts, dung, *uguḥ* or *abur*.

Diagram 2: Plan of Rock Shelter #2 in Digdigta



Rock shelter 2 in the Digdigta cluster has precisely the same spatial layout as the ‘Addi ‘Alāwti rock shelters. The 1.2 meter high frontal wall is well preserved, and isolated rock outcropping interrupt the continuity of the frontal wall. The internal wall separating the rooms has collapsed almost completely, although a clear trace is visible (Fig. 4 in Plate 1). This rock shelter is a multi-room dwelling, and about seven big and small rooms can be recognized. The living space-pen area differentiation follows the *gōḥo-makādo* and pen separation, but unlike the rock shelters in ‘Addi ‘Alāwti there is only one *māsəkəliḥə* in the human living space of this rock shelter.

The *makādo* and *gōḥo* (features 7 and 8 in Diagram respectively) have their own entrances, and an internal passage connects both of them. With a width of 1.2m and 1.75m, respectively, the entrances are wider than those of the other rock shelters. A broad sitting or sleeping bench whose surface is well polished with *gad‘a* daub is also found in the *makādo*. This bench is 3m long and about 1.5m wide, and the *miskilliḥ* and ash deposits are found next to it. The *makādo* and *gōḥo* have a fairly uneroded daub-covered surface, although in some parts of the rock shelter the daub is highly eroded. The pen is separated into *uguḥ* or *abur* by a well-built wall, but the rooms do not have

entrances. There are scattered deposits of fresh goat and camel excreta, and some fresh urination marks in the bed rock of the rock shelter.

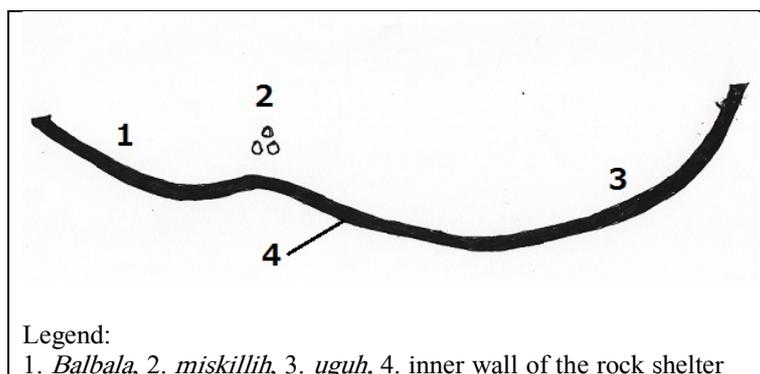
The artificial cave near rock shelter 2 has no trace of uses or material culture remains in its surface. The reason this cavern is considered an artificial cave is because of its very narrowness and relative depth. The width of the cave is less than a meter while the depth is up to five meters. The artificial cave might have been used as a storage or cache, although there was no artifactual trace inside the cave during fieldwork. Rock shelter 3 in this cluster deserves special discussion in this section because it has exactly the same outline as rock shelter 2 in this cluster, and because it is part of a compound (household) owned by a family residing in the village of ʿIyāgo. It has a high wall and no entrance. It is used as corn granary by the nearby family.

#### *The Zəban Mororo Rock Shelter*

This rock shelter is distantly located east of the village of Zəban Mororo. The village is found at the talus of the western slope of the Qoḥayto Plateau near the Masāliḥ [Masaalix] Stream, while the rock shelter is located high at the brim of the slope. At the time of fieldwork, the Zəban Mororo rock shelter had been occupied for three weeks, April 12 to May, by a group of livestock merchants (Fig. 6 in Plate 1) consisting of ten itinerant traders who shuttle between the highland and the eastern lowland in order to sell their livestock in the town of ʿAddi-Qäyyəḥ during the Easter and following celebrations. It took the group and their flock about two weeks to ascend to the 2700m elevation and reach the vicinity of Qoḥayto, and by April 10 the group had arrived at Zəban Mororo rock shelter. The livestock traders brought about 200 goats for sale. Since the livestock market in ʿAddi-Qäyyəḥ operates once a week, every Saturday, they had to stay in the rock shelter until the next livestock market day. In other words, the traders lived in the rock shelter until they finished selling their livestock on the following Saturday livestock market day. By the third week, most of the traders had sold enough and decided to take their few unsold goats back to their villages, and hence the rock shelter was abandoned on May 5.

Almost all of the inhabitants had a homogenous social status with minor variations concerning age. The youngest of them was a 20-year-old, who dropped out of school at elementary level and ever since had engaged in petty trade involving livestock and other merchandize. The age of the other members of the corporate group ranged from the mid-30s to the mid-50s, and all engaged in periodic trade activities that predominantly focused on livestock. Due to the seasonal nature of the livestock trade, the traders periodically shifted to other kinds of commercial activities in their home villages along the Red Sea coast and other localities. The corporate group occupation of this rock shelter is of an ephemeral nature. All of the members came from different villages and belong to different clans, and after completing the sale of their livestock, the group returned to their respective villages.

Diagram 3: the floor plan of the Zəban Mororo Rock Shelter



Unlike other rock shelters, the domestic space of Zəban Mororo lacks pronounced modification and specialization induced by the inhabitants (Diagram 3). The only artifact that can be seen on the surface is the *miskilliḥ* constructed in between the living floor and the *uguḥ*. The inhabitants slept on the bedrock of the shelter in random disposition, and every member had a fixed *balbala* throughout the occupation period. Each person put his belongings in his *balbala* including haversack, shawl, sheet and commodities bought from ʿAddi-Qäyyəḥ to be taken to their family. There is no feature or artifact meant for food preparation, except the *miskilliḥ*. The group prepares tea twice a day, morning and evening, in the *miskilliḥ*. At night they sit around the *miskilliḥ* to warm themselves, and using cellular telephones they contact friends and/or family members in order to gather information on livestock prices around major towns.

Every member takes regular turns to participate in the domestic activities. The three basic duties to be accomplished every day include shepherding the herds to the nearby meadow for pasture and water; purchasing food products from ʿAddi-Qäyyəḥ town, such as fruit, bread, sugar, tea, cigarette, kerosene, matches and so on; and looking after their possessions kept in the rock shelter. Similarly, each member contributes an equal amount of money to the shared fund collected to cover living expenses during their communal stay at the rock shelter. All necessity is covered by the funds raised from each person except cigarette expenditure, which is borne independently by each user. Most of them use tobacco, but in different forms; either cigarette or shag (tobacco ball inserted between the lip and the lower jaw). Thus, with the exception of tobacco and cigarettes, all food needs were procured from the common fund.

Generally, there is a marked contrast between the domestic space organization of the Zəban Mororo rock shelter and the other rock shelters particularly with respect to the specialization of the surface of the human living space and the pen. The other rock shelters exhibit specialized living space and/or pen where the domestic area is modified for clearly designated purposes. Apart from the simple dichotomy between the living space and pen, in the *balbala*-pen format, the Zəban Mororo occupation however doesn't show further specialization or modified surfaces. The *balbalas* are random, showing no pattern of social relations among the inhabitants, and the rock shelter does not have any frontal or compartment walls or any architectural forms whatsoever. The largest section of the rock shelter was occupied by the merchandized goats, and unlike in the other rock shelter, the pen is not divided into functional sub-units. All of the animals were kept

together in the *uguh* probably due to the fact that the animal population was of the same type in terms of age.

#### 4. Discussion

The majority of the eight rock shelters surveyed in this archaeological research show convincing traces of reoccupational phases with clear indications of both contemporary and past use, recent and distant. Only two rock shelters have either ethnographic use with no indication of prior occupation or vice versa. Rock shelter 3 of the 'Addi 'Aläwti cluster lacks any trace of recent use, but shows evidence of prolonged occupation that may extend back several centuries. But the highly eroded surface of the living floor shows that the site has not been used for a long time. The Zəban Mororo rock shelter, on the other hand, lacks any material remains of previous occupation, although it was occupied for three weeks by a corporate group of livestock traders. Besides these two rock shelters, the six other rock shelters visited during fieldwork have sound stratigraphic superimposition of contemporary and past uses in their stratigraphic profile. This phenomenon lays the ground for reconstructing the social aspect of the rock shelter uses in the area under investigation.

This article examines the spatial units of rock shelter uses and their social unit correlates by looking at the floor plan or morphological analysis of the rock shelters. In other words, the entire rock shelter landscape of the Qoḥayto Plateau is divided into functional units, and defined territorially in terms of the discrete settlement structure of a particular social unit in the area. The article thus looks at the morphological variability of a rock shelter occupied by a nuclear family, extended family, corporate groups or non-kin temporary groups or an individual, and outlines how space is organized and the social make up of rock shelter reconstructed by looking into the architectural plan and associated material culture of the rock shelter.

In this regard, the article highlights three types of relationships concerning the domestic space organization and social unit correlates of the rock shelters in Qoḥayto. A situation of *unspecialized domestic space* characterizes the Zəban Mororo rock shelter, where neither the living floor nor the pen are specialized or significantly altered than their natural forms. This rock shelter was occupied by a homogenous social unit and a homogenous animal population. The human occupants of this rock shelter during the study period were all adult men, itinerant merchants, short-term dwellers and so on. Similarly, the animal population kept in this rock shelter consisted of adult male goats meant for sale. The homogeneity of the social status of the dwellers and their livestock reflects the fact that the domestic space of Zəban Mororo was unspecialized. Except for the simple living space-pen dichotomy that exists in the layout of the rock shelters, neither the living space nor the pen show further modification. Moreover, the *balbalas* in the living area were unpatterned, and thus the isolated and scattered positioning of the ten *balbalas* does not reflect any social relations among the inhabitants.

The *semi-specialized* domestic space type of organization of social unit correlation shows partial specialization of the rock shelter. In this kind of space organization, the pen is highly specialized, while the living space comprises only the totally unspecialized *balbala*. The occupants stay overnight with their herd in a rock shelter, and are one or two family members who usually reside in the nearby village. This kind of rock shelter

use is a kind of overnight livestock camp and usually the human occupants are one or two individuals who look after the herd. Rock shelter 4 of 'Addi 'Aläwti is a good example of this pattern of rock shelter. In this type of occupation, the living floor of the rock shelter is unspecialized and comprises a small proportion of the space compared to that of the pen. The pen, however, is large and specialized because it is divided into functional compartments. The degree of specialization of the domestic space prevalent in all rock shelters depends on factors such as size of the herd, types of the herd and duration of occupation. In any event, the fundamental sub-sections of the pen are the *uguḥ* and the *abur* and are meant for infant and adult animals, respectively.

The *fully specialized* domestic space type of rock shelter is characterized by specialized living space and pen. The floor plan of this type of domestic space shows the highest specialization when compared with the former two types discussed above. The human inhabitants and the animal population have heterogeneous natures from multiple aspects, and the space organization of such rock shelters reflects the diversity and the social relations that characterize the occupants and their livestock populations. The presence of multiple rooms both in the living space and pen correlates with the morphological difference in this complexity. The *gōḥo-makādo* rooms, with respective *māsakaliḥa* and hearths, differentiate the men-women parts of the three rock shelters in 'Addi 'Aläwti and in rock shelter 2 of Digdigta.

Similarly, the pens of these rock shelters are divided into functional sub-units, *uguḥ* and *abur*, and house animals of different ages. In some cases, like rock shelter 2 of 'Addi 'Aläwti, the rock shelters have more than one set of pens: two *uguḥs* and/or two *aburs* or more. The dung remains and the number of rooms in the rock shelter indicate that more than one kind of livestock was kept in such rock shelters. Rock shelter 2 in 'Addi 'Aläwti and rock shelter 2 in Digdigta yielded dung remains of camels and goats, and this demonstrates the dual livestock bases of the dwellers.

## 5. Conclusion

The study of human cave use on the Qoḥayto Plateau has suffered double neglect; research of neither habitational nor sacred uses had been carried out on the caves<sup>5</sup>. There seems to be an acute shortage of studies on the human habitation of caves on the Qoḥayto Plateau. Despite the site's discovery in the 19<sup>th</sup> century by Bent and frequent short-term visits by several archaeologists, none undertook a detailed description or intensive studies of the archaeological remains of the cave sites in the area. All the archaeologists and anthropologists were selectively interested either in the rock drawings or the urban past of the Qoḥayto region. For example CARP<sup>6</sup> attests that the cultural sequence of the Qoḥayto prehistory ranges between 100 and 700 AD, a time frame that totally dismisses the pre-urban cultural history of Qoḥayto Plateau. Similarly, the fieldwork carried out by the German Archaeological mission to Eritrea (1996) documented more than 900 archaeological sites in a 56 hectare survey area. Later, Wenig and Curtis, the researchers who undertook the archaeological project, acknowledged that the main focus of their project was the podium structures and pillar buildings of Qoḥayto (Wenig and Curtis 2008). Earlier, the Qoḥayto plateau had been visited by a few rock art researchers, who

<sup>5</sup> It is worth mentioning that there is an extensive body of literature on cave-hewn churches in Northern Ethiopia, which sometimes refers Qoḥayto. For a recent summary see Gervers (2014).

<sup>6</sup> Cultural Assets Rehabilitation Project.

again were exclusively interested in the rock drawings and comparison of this rock art with that of other sites around the region.

Consequently, settlement pattern studies incorporating variant approaches bears a significant load in the reconstruction of the cultural history of Qoḥayto and its surroundings. And the best approach to address the issue is through the framework focusing on the perspective of vernacular dwelling, because “the single most important artifact for reconstructing past society [is] the house in which people dwell” (Sansom 1990: 1). The house as a built environment of the inhabitants reflects a great deal of the people’s needs, capabilities, organization, and adaptive elements and so on, and acts as a wholesale memory of the dwellers, especially in cases of caves, which have a proven tendency for efficient post-depositional preservation.

This article has aimed at examining the cave dwelling patterns among the Saho agropastoral inhabitants of Qoḥayto, and documents an archaeological survey in the cave sites in order to delimit the spatial units of cave dwelling and their social unit correlates. The article has looked at the internal layout of rock shelters, artifact and ecofact types, and the patterns of artifact distribution in the residential units of caves in the study area, has designated the spatial units of the dwellings and their functions, and has suggested taxonomic categories for the social units associated with specific kind of spatial units. The domestic space organization of cave dwelling by the Saho agro-pastoral societies in the area and the social units (nuclear family or extended family, and/or corporate units) who occupy a particular dwelling will be carefully outlined using a morphological analysis of cave dwelling. The article has also examined the domestic space organization of cave dwelling and the social units with each type of cave use, including nuclear or extended families and corporate units.

The ultimate significance of this article is to characterize cave study in Qoḥayto as a central entity of archaeological and anthropological research rather than a peripheral one tangentially attached to other research projects. Situating speleological study would rather contribute to understanding the emergence and development of complex societies, and coexistence of societies with different modes of livelihood on the Qoḥayto Plateau from a diachronic perspective.

## Reference

- ADAMS, Ron (2005) “Ethnoarchaeology in Indonesia Illuminating the Ancient Past at Catalhöyük?”, *American Antiquity*, 70, 1:181-188.
- BRADY, E. James (1997) “Settlement Configuration and Cosmology. The Role of Caves at Dos Pilas”, *American Anthropologist*, 99, 3:602-618.
- BRUCE, James (1805) *Travels, Between the Years 1765 and 1773, Through Part of Africa, Syria, Egypt, and Arabia into Abyssinia*. London: J and J Cunder, Ivy-Lane.
- CULTURAL ASSETS REHABILITATION PROJECT (CARP) (2007) *The Archaeological Site and Cultural Landscape of Qohaito, Eritrea. Site Management and Implementation Plan*.
- FEWKES, J. Walter (1910) “The Cave dwelling of the Old and New World’s”, *American anthropologist*, 12, 3:390-416.

- GERVERS, Michael (2014) “Churches Built in the Caves of Lasta (Wällo Province, Ethiopia): A Chronology”, *Aethiopica* 17:25-64.
- HAMILAKIS, Yannis (2011) “Archaeological Ethnography: A Multitemporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, 40:399-414.
- HEEREN, Arnold Hermann Ludwig (1838) *Historical Researches into the Politics, Intercourse, and Trade of the Carthaginians, Ethiopians, and Egyptians*. Vol 1. Oxford: D. A. Talboys.
- HOTTEN, John Camden (1868) *Abyssinia and its People*. London: John Camden Hotte, Piccadilly.
- JAMIESON, W. Ross (2005) “Colonialism, social archaeology and *lo Andino*: historical archaeology in the Andes”, *World Archaeology*, 37, 3:352-372.
- KAMP, Kathryn A. (1987) Affluence and Image: Ethnoarchaeology in a Syrian Village, *Journal of Field Archaeology*, 14, 3, pp 283-296
- KEMPE, David (1988) *Living Underground: A History of Cave and Cliff Dwelling*. London: Herbert Press Ltd.
- KENT, Susan (ed.) (1990) *Domestic Architecture and the Use of Space. An Interdisciplinary Cross-Cultural Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOPAKA, Katerina (2011) “On caves and households in Bronze Age Crete: “Της Ουρανιας το Φρούδι” Cave at Zakros”, *Hesperia Supplements*, 44:273-284.
- MOYES, Holley (2012) *Sacred Darkness: A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*. Louisville: University Press of Colorado.
- MURTY, M. L. K. (1985) “Ethnoarchaeology of the Kurnool cave areas, South India”, *World Archaeology*, 17, 2:192-205.
- HUNTINGFORD G.W. B. (1989) *The Historical Geography of Ethiopia: From the First Century AD to 1704*. Edited by Richard Pankhurst. Ethiopic spellings by David Appleyard. Oxford: Oxford University Press.
- PARKYNS, Mansfield (1853) *Life in Abyssinia*. London: John Murray.
- SALT, Henry (1814) *A Voyage to Abyssinia and Travels into the Interior of that Country*. London.
- SAMSON, Ross (1990) *The Social Archaeology of Houses*. Edinburg: Edinburgh University Press.
- SCHIMIDT, Peter, CURTIS, Matthew C. and ZELALEM TEKA (2008) *The Archaeology of Ancient Eritrea*. Trenton, NJ: Red Sea Press, Inc.
- STANISH, Charles (1989) “Household Archaeology: Testing Models of Zonal Complementarity in the South Central Andes”, *American Anthropologist*, New Series, 91, 1:7-24.
- STRAUS, Lawrence Guy (1979) “Caves: A Palaeoanthropological Resource”, *World Archaeology*, 10, 3:331-339.
- VERGARI, Moreno and VERGARI, Roberta (2003) *A Basic Saho-English-Italian Dictionary*. Asmara: Sabur Printing Service.
- WENIG, Steffen and CURTIS, C. Matthew (2008) “Qohaito: An Ancient Highland Urban Center”. In (eds) SCHIMIDT, Peter R., CURTIS, M- C and ZELALEM TEKA. *The Archaeology of Ancient Eritrea*. Pp 287-300. Trenton, NJ: Red Sea Press, Inc.
- ZUBROW, B. W. Ezra (2012) “Caves and Spatial Constraints: the Prehistoric Implication”. In MOYES, Holley (ed.) *Sacred Darkness. A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*. Boulder: University Press of Colorado.

## MONDOFOTO

**Ranibandh (India) 1995-97. Piccolo album etnografico**

Foto e testi di Pier Giorgio Solinas

Università degli Studi di Siena

DOI: 10.23814/ethn.13.17.sol



## INTRODUZIONE

Da anni conservo nel mio studio, nel mio computer, molte centinaia di foto, foto indiane, foto di campo che affiancano le tante pagine di appunti, memorie e resoconti, tutti inediti, che raccontano le mie esperienze di ricerca in India. Molte di queste immagini sono nate come diapositive, su pellicola, a colori e in bianco e nero, che via via ho fatto sviluppare e stampare in diversi formati. Non sono foto professionali, naturalmente; perlopiù sono state fatte per cogliere sul momento quello che accadeva, ciò che vedevo. Quelle che ho scelto per *Ethnorêma* risalgono a più di venti anni fa, tra il 1995 e il 1997. In quel periodo conducevo frequenti campagne di ricerca nelle campagne del Bengala Occidentale (in realtà molto più a lungo, dal principio degli anni Novanta fino al 2004-2005) quasi sempre intorno al piccolo centro di Ranibandh – Police Station e Block Development – nel Distretto di Bankura.

Mi occupavo soprattutto di *adivasi*, i “tribali” di etnia Santal che popolavano quell’area, come buona parte dei distretti di Purulia, Mednipur e Bankura. Due o tre villaggi soprattutto, Garra, Dolui Basa, Raja Kata erano all’epoca i luoghi principali delle mie inchieste. Le immagini che scorrono in questo piccolo inserto provengono appunto da lì.

Con il termine *adivasi*, bisogna spiegare, si usa designare in generale i gruppi etnici non hindu, che si suppone abitassero gli spazi del subcontinente prima della colonizzazione arya e del dominio della società di casta. Santal in questo caso, anticamente detti Kerwar, di lingua Munda e di religione animista: termine certo frusto, ma difficile da sostituire. In realtà il complesso religioso e rituale al quale tuttora i Santal restano fedeli si basa su motivi simbolici molto peculiari, e su pratiche rituali che prevedono insieme il culto degli antenati e quello di un pantheon ben definito di entità supreme, ultraterrene e provvide, di cui il bosco sacro, il *jaher*, rappresenta la dimora sacra, il santuario riservato e segreto. Divinità senza volto, alle quali ci si rivolge con una preghiera silenziosa, con l’offerta di sacrifici cruenti, soprattutto capre, maiali, polli, ma cui non di rado si offrono vittime più grandi, come il bufalo e perfino, con grande sdegno dei vicini hindu, bovini.

I rituali di protezione e di culto per le divinità del territorio, i Bonga, sono compito specifico del Naeke che spesso si apparta al limite degli spazi coltivati, fra le stoppie dei campi di riso, per offrire sacrifici e rivolgere alle divinità dei confini preghiere e scongiuri. Il riso, la coltura dominante in tutta la regione, sia fra i “tribali” che fra gli hindu di casta inferiore (Mahato, Tanti, Saddar, Hari, etc) è insieme alimento di base, mezzo di scambio e salario per il lavoro dei braccianti e delle braccianti.

Ancora all’epoca in cui io svolgevo le mie ricerche, buoi, bufali e uomini erano le fonti di energia e i mezzi di lavoro dominanti per il trasporto, l’aratura, la mietitura, la trebbiatura: nessun trattore, nessuna trebbiatrice, poche pompe a motore e nessuna elettricità, così come nessuna farmacia, nessun dispensario di medicinali, nessun acquedotto, nessuna latrina...

Il *pukur*, il bacino artificiale che serve da riserva d’acqua è il luogo in cui ci si lava, si fa il bucato, mentre per l’acqua potabile ci si serve dei pozzi.

Sulle rive dei fiumi e dei laghetti che le piogge monsoniche alimentano regolarmente si abbeverano gli animali, si strigliano i bufali, si fa il bucato. Sulle sponde del *pukur*, o, più spesso, d'un fiume vicino, si usa bruciare i corpi dei defunti, pratica questa che sembra aver rimpiazzato il costume più antico dell'inumazione. Qui si affaccia il mondo dei morti, o meglio, qui si indirizzano i rituali di commiato ai morti, dopo la cremazione.

Agli spiriti dei defunti, destinati a diventare *bonga*, antenati disincarnati, custodi della morale ordinaria, si offrono sacrifici in diverse occasioni, nel corso dell'anno. Il nuovo genero, subito dopo le nozze, offrirà una pecora agli antenati della famiglia della sposa, assistito dal suocero e dai suoi parenti di lignaggio (*bos, gusti*). Così pure, un'offerta di ringraziamento è dovuta all'altare dell'*ojhia* (guaritore o sciamano) quando un malato che ha ricevuto il beneficio della guarigione scioglierà la promessa fatta al momento della richiesta di aiuto. Molti guaritori, aspiranti guaritori, o semplicemente persone comuni che sostengono di possedere poteri e capacità di questo genere, offrono il loro servizio a chi ne ha bisogno.

L'*ojhia*, il *naeke*, il sacerdote dei confini ed altre figure minori di operatori magico-religiosi si occupano degli affari dell'aldilà, degli antenati, delle aggressioni malefiche, delle divinità della foresta e di quelle domestiche. Le funzioni laiche e politiche sono competenza esclusiva del *manjhi*, il capo del villaggio e dei suoi consiglieri e assistenti.

I Santal hanno un senso molto forte della loro identità, una lingua ricca e densa di sfumature, una morale austera e un profondo senso della dignità personale e dell'autorità. Da molti anni si battono per ottenere dallo stato una completa autonomia politica e culturale. Insieme ad altri gruppi non hindu e alle caste più discriminate, hanno dato vita ad un loro stato, il Jharkhand, nel quale la cultura degli *adivasi* è riconosciuta e valorizzata. In realtà, il loro territorio, se pure esiste, non esclude, anzi è infiltrato ed infila spazi e genti che sono considerati "stranieri" (*deko*): perlopiù bengalesi, sia hindu che islamici, e molte diverse caste, come pure *ex-adivasi* induizzati.

La rassegna visiva che propongo dà un'idea molto sommaria della vita sociale e rituale nella dimensione quotidiana, domestica e pubblica. Le poche righe di commento che accompagnano le immagini possono aiutare, spero, ad ambientare le occasioni, gli eventi, che qui appaiono immobilizzati in un presente perduto, che nondimeno resta per me prezioso.



Il villaggio. *Dolui Basa, Garra*, agglomerati di qualche decina di case ciascuno a maggioranza di popolazione *adivasi*. Da qui provengono quasi tutte le immagini di questa selezione. Circondati da campi di riso, orti, aie, guardano verso la foresta, non lontana. Si raggiungono per viottoli e piste terrose, o sabbiose, perlopiù in bicicletta (rarissimi i mezzi a motore che si spingono fino a qui).

Il villaggio ha un suo *pukur* (un bacino d'acqua piovana che serve da riserva per la stagione secca), un boschetto sacro, un altare centrale, dentro o accanto alla casa del capo, il pozzo, la fucina del fabbro (*karmakar*) e raramente una minuscola bottega. Ogni villaggio è diviso in tre o quattro frazioni, generalmente occupate da un lignaggio prevalente.





La corte, in terra battuta impastata con sterco di vacca e paglia, è come una camera all'aria aperta che fa da fulcro vitale per la famiglia. Qui si mangia, ci si lava, si stende il riso a seccare al sole, si mantengono polli e piccioni, si celebrano le cerimonie più importanti, si ricevono gli ospiti.

Intorno si affacciano la stalla, le camere, il deposito del riso, gli attrezzi da lavoro. La vita della famiglia ruota intorno alla cucina, agli animali, all'altare. I muri, il pavimento, lo zoccolo che sorregge i pali delle strette logge intorno alla corte sono fatti di fango. Spetta alle donne impastare, lisciare le pareti, decorarle.





Il letto di corda, i cesti, la paglia ingombrano lo spazio della corte. I materiali dei pochi arredi domestici e degli attrezzi sono quelli che si trovano nella foresta e sui campi: legno, fibre vegetali, terracotta... Il metallo non compare se non negli utensili manuali: falci, zappe, vomeri, coltelli e lame da cucina. I carri, trainati dai buoi o dai bufali conservano in gran parte le ruote di legno, e di legno sono fatti gli aratri, i gioghi. I mobili si riducono a pochissimi elementi: il letto dove si dorme, di notte e nel pomeriggio, e dove si fanno sedere i visitatori e gli ospiti.





La trebbiatura del riso: la sgranatrice a pedali è l'unica macchina agricola (se così si può chiamare), che tuttavia non ha rimpiazzato il vecchio sistema di battitura a mano, che si fa a forza di braccia, percuotendo i manelli di *paddy* su una grossa lastra inclinata.





Il salario. Le braccianti, a turno, ricevono la loro paga settimanale, in riso, nel cortile della casa del padrone. Un inserviente misura la quantità di *paddy* che spetta alla lavorante e la versa, *pai* dopo *pai*, (il *pai* è una misura standard, di un litro circa) nel sacco che conterrà la retribuzione del lavoro prestato.





Il saluto: all'arrivo dell'ospite si intona un canto di accoglienza in versi. I Santal seguono un'etichetta molto formale nelle visite, nell'ospitalità, nel saluto, così come negli inviti da mandare ai parenti in occasione di una festa, di un matrimonio, di una cerimonia di conferimento del nome al nuovo nato.



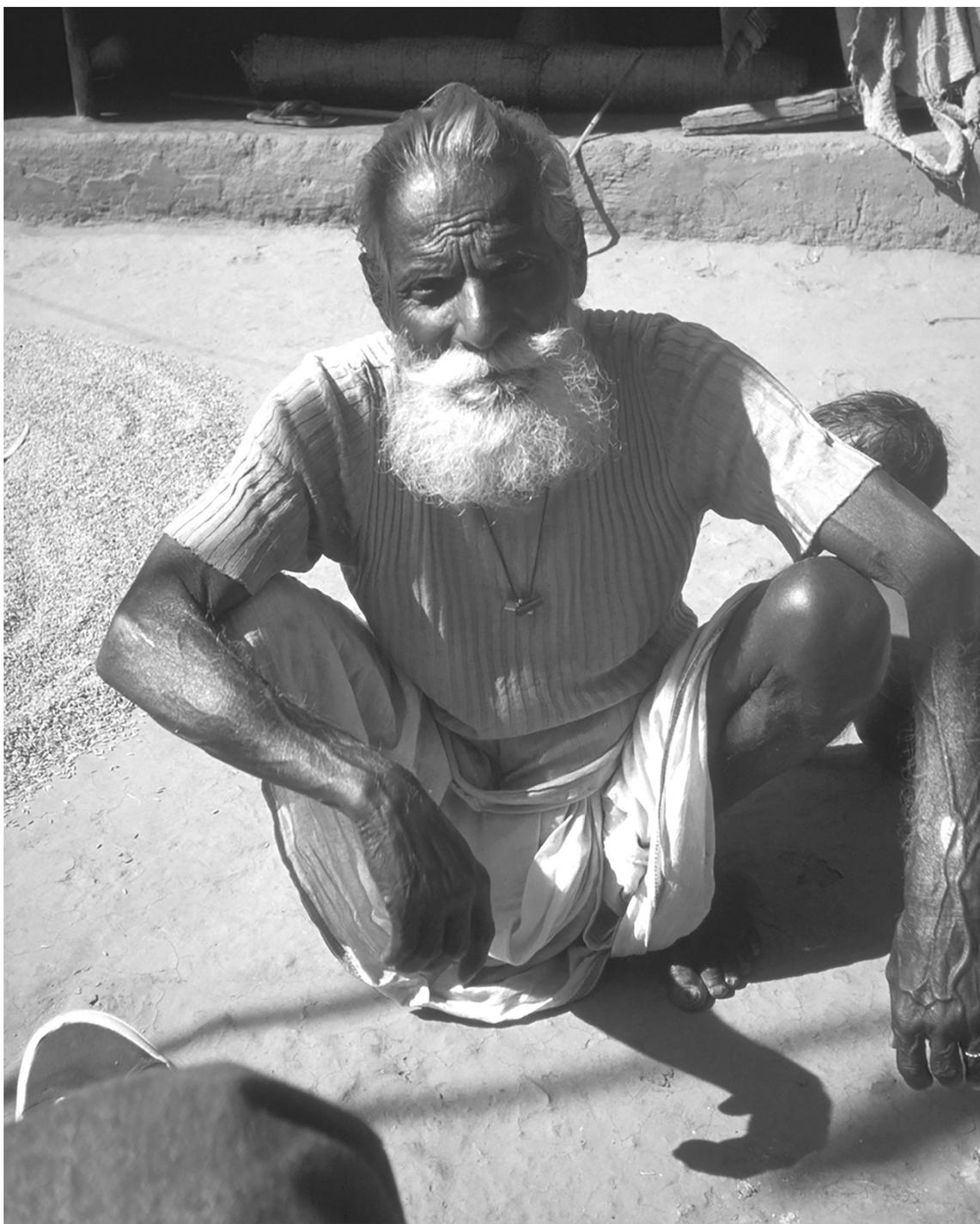
Una benedizione con sacrificio. Un contadino di casta Mahato (non adivasi quindi) si accinge a sacrificare qualche pulcino per benedire la sua stalla, gli animali e gli attrezzi (gli aratri).



Offerte e sacrifici per guarigione ricevuta. Un uomo ha ottenuto una grazia, è guarito da una malattia che lo tormentava. Aveva promesso il sacrificio di offrire un gallo rosso allo spirito protettore del guaritore. Ora scioglie il voto: a casa del suo benefattore offre il sacrificio, insieme a una bottiglia di *mohua* e ad altri oggetti. Il vino, distillato dai fiori seccati della pianta di *mohua*) ha un ruolo fondamentale nella religione Santal.



Al sacerdote Santal, il *Naeke*, sono riservate le funzioni rituali più importanti, per l'intera comunità. È lui che provvede alla cura del santuario silvestre, il *Jaher*, che inaugura la principale festa dell'anno, *Sohrae porob*, come pure la festa del bestiame, la festa del *Karam porob*, ed altre occasioni solenni. È lui che compie i sacrifici necessari alla protezione dei confini, che presiede ai matrimoni, al conferimento del nome al nuovo nato, assiste alle funzioni funerarie.



Durgas, *manji* e *naeke* di Dolui Basa. Personaggio centrale nella vita e nella storia recente del villaggio: l'unione delle due cariche, quella religiosa (sacerdote, *naeke*) e quella civile (*manji*, capo villaggio) non è frequente nella cultura adivasi. Durgas ha dovuto far fronte all'ostilità di una fazione avversa che lo ha costretto a lasciare una delle due cariche, per ragioni di integrità rituale.



L' *Ojha*, lo sciamano, è lo specialista dell'invisibile, sia esso benefico o malefico. Le sue cure prevedono molti diversi metodi di intervento sulle forze occulte che minacciano la vita e la salute dei suoi assistiti. Oltre che guaritore e veggente, è la guida del culto iniziatico del *dasae porob*, che periodicamente prevede pellegrinaggi iniziatici nel circondario del villaggio e sedute di transe.



Il rituale funerario prevede che, tre giorni dopo la morte e la cremazione, i parenti del defunto si rechino sulla riva del fiume per indirizzare all'anima del morto un'offerta votiva, simbolicamente deposta su una foglia galleggiante che viene spinta dal *naeke* verso il largo. In precedenza una piccola reliquia, un frammento del cranio (*jan baha*), raccolto dalle ceneri della cremazione, è stata affidata devotamente all'acqua del fiume.



Il ritorno al nutrimento ordinario. Riuniti nel cortile della casa in lutto, i parenti del defunto (in questo caso una defunta, la vecchia Budi Besra) vengono riammessi simbolicamente al cibo dopo il primo periodo di digiuno.



Raj Kumar Hansdak', il figlio (allora poco più che un bambino) del *manji* di Garra, il capovillaggio.



*Chadi Kuttham.* Qualche giorno dopo la celebrazione del matrimonio il nuovo sposo offre in sacrificio una pecora all'altare degli antenati del suocero. La vittima viene immolata dal nuovo genero, assistito dal suocero e dai parenti; il sangue viene raccolto in un recipiente che viene deposto alla base dell'altare come bevanda per gli antenati.



## IN ALTRE LINGUE

### An Ongota ethnotext on beehive

Graziano Savà (Università degli Studi di Napoli “l'Orientale”)  
grsava@gmail.com

#### SOMMARIO

Con etnotesto si intende un esempio di narrativa orale che descrive un aspetto culturale appartenente a una comunità di parlanti. L'etnotesto presentato in questo contributo, con trascrizione, traduzione e annotazione grammaticale, è stato registrato dall'autore da un membro della comunità Ongota. Si tratta di un piccolo gruppo di circa cento persone che vive in Etiopia sud-occidentale. Il testo ha come argomento l'apicoltura ed è in lingua ongota, una lingua non classificata e parlata dagli ultimi quattro anziani.

ISO 639-3 code: bxe

DOI: 10.23814/ethn.13.17.sav

#### *1. Language and people*

The name of the Ongota language given by the speakers means “mouth of the people Ongota”. It is *iifà ongota*, where *iifà* is the word for mouth and Ongota shows the initial pharyngeal fricative that in our citation form is omitted<sup>1</sup>.

The Ongota are quite an enigmatic people. They presently number about one hundred and live in a single village, *muts'e*, along the west bank of the *weyt'o* river in southwest Ethiopia (South Omo Zone of the Southern Nations Nationalities and People Federal State of Ethiopia). Their past is obscure. Apparently they have been living in isolation for a long period of time, building up social relations with various ethnic groups in the area, such as Maale, Hamar, Oromo, Konso and Ts'amakko. According to Fleming (2006), however, they have been a much more powerful group that used to dominate the area. In Aklilu's opinion they are the result of the meeting of members of several peoples that got together (p.c).

Obscure is also the origin of the Ongota language, that presently defies proper classification. Lexical comparison point to Afroasiatic origins, such as South Omotic (Ehret p.c.) o a main branch of the Afroasiatic family (Fleming 2006). Morphological comparison takes to Afroasiatic (Dullay, Savà and Tosco 2003) and to Nilo-Saharan (Blažek 2007). Unique lexical and morphological aspects points to an isolate (which is my current present opinion. Also Mous p.c.). A creolised process is behind Aklilu's opinion (p.c) that the Ongota are a melting pot of people and languages that cannot be classified. Also Bender spoke of Ongota as a “mystery language” (1994).

---

<sup>1</sup> Calling their own language “mouth of the people x” is very much widespread among the other speech communities in the area.

Nowadays, Ongota is a moribund language. According to the last news only four speakers are left. These are elders that in everyday life speak Ts'amakko (East Cushitic), that is the language the whole community switched to. Amharic, the administrative and interethnic language of Ethiopia, is more and more used for trade and bureaucratic issues. Ongota is therefore used as a sort of secret language among the tiny group of speakers and is basically not passed to children. Only adults understand some Ongota but cannot and do not use it. The death of the four last speakers Ongota will be fatal for the Ongota language.

## 2. *The text*

Language documentation is a linguistic branch that aims at the most widely possible record of speech of a given language (Himmelman 1998). The methodology is typically based on extensive recording in audio and video and the transcription, translation and annotation of the texts. These are stored in digital archives for further consultation, that is possible associating to it, minimally, a grammatical sketch and a sociological profile of the speech community.

A language documentation project on Ongota was financed by ELDP and conducted by the present writer. The text under analysis in this article has been extracted from the ELAR (Endangered Language Archive) Ongota corpus ([www.soas.ac.uk/elar/](http://www.soas.ac.uk/elar/)).

The topic of the text is apiculture. It is a description of the main operation for honey collection with a focus on beehive. The speaker is Maale Goda, a woman that acted as foster family during my stays in *muts'e*.

The oral text on beehive was recorded during one of my fieldwork periods in 2008. It was one of my planned recording sessions, in which I organized with Maale the recording on the specific topic. The recording setting was open-air, in Maale's compound. The text was re-listened with the speaker in order to transcribe and translate it on paper. Grammatical annotation, that is morpheme parting and glossing, was done by computer using the software ELAN Corpa.

Here is below the annotated text, followed by free translation and the explanation of abbreviations, glosses and symbols. The text is structured six different tiers:

- The first tier (tx) shows the phonetic transcription in IPA reflecting the actual speech.
- The second tier (lx) contains the phonemic transcription of words. IPA is used except for the following phonemes: [ɕ] = j, [j] = y and [χ] = x.
- The third tier (mb) shows the morpheme breaking of the words.
- The fourth tier (ge) associates a grammatical or lexical gloss to each morpheme or lexical items of tier mb.
- The fifth tier (ps) associates syntactic, pragmatic or other glosses that are useful for data retrieval (such as the Ts'amakko loans, that are marked with the ISO code of Ts'amakko TSB).
- The last tier (lt) is the literary translation tier. Full free translation follows the text.

@SP1 means that the speech is from the main narrator. In a couple of cases, @SP2 indicates the speech of someone in the audience, who helped Maale to remember a verb she could not recall.

tx@SP1 wo:βa ʃiɕɕu /  
 lx@SP1 yooba sijju /  
 mb@SP1 yooba sijju  
 ge@SP1 people POSS.1PL  
 ps@SP1 N PRO  
 lt@SP1 Our people,

tx@SP1 ʔafana gorgora fana //  
 lx@SP1 ʔafana gorgora ʔafana //  
 mb@SP1 ʔafana gorgora ʔa = fan -a  
 ge@SP1 how beehive SBJ.IMPS PST.make\_beehive HAB  
 ps@SP1 Q N PRO V ASP  
 lt@SP1 how is a beehive made.

tx@SP1 gorgouw afanana::j /  
 lx@SP1 gorgora ʔafananay /  
 mb@SP1 gorgora ʔa = fan -a = nay  
 ge@SP1 beehive SBJ.IMPS PST.make\_beehive HAB TOP  
 ps@SP1 N PRO V AS TSB  
 lt@SP1 As for how a beehive is made,

tx@SP1 aro:taba /  
 lx@SP1 ʔarootaba /  
 mb@SP1 ʔa = roota = ba  
 ge@SP1 SBJ.IMPS PST.go CONS  
 ps@SP1 PRO V TSB  
 lt@SP1 one goes

tx@SP1 ʔaḥajde //  
 lx@SP1 ʔaḥayde //  
 mb@SP1 ʔa = ḥay = de  
 ge@SP1 SBJ.IMPS PAST.tie OBJ.IMPS  
 ps@SP1 PRO V PRO  
 lt@SP1 and ties it.

tx@SP1 inta: ʔakkala / biyatte kiddeχi /  
 lx@SP1 ʔinta ʔakkala / biyatte kidexi /  
 mb@SP1 ʔinta ʔakkala biyatte ki = dex  
 ge@SP1 man one on\_the\_ground SBJ.3SG.M PST.wait  
 ps@SP1 N NUM TSB PRO V  
 lt@SP1 One man waits on the ground

tx@SP1 intakkala kigaets' //  
 lx@SP1 ʔinta ʔakkala kigats' //  
 mb@SP1 ʔinta ʔakkala ki = gats'  
 ge@SP1 man one SBJ.3SG.M PST.climb  
 ps@SP1 N NUM PRO V  
 lt@SP1 one man cuts.

tx@SP1 je:da gatf'na:: / furobita //  
 lx@SP1 yeeda gats'na / suro kita? //  
 mb@SP1 yeeda gats' = na suro ki = ta?  
 ge@SP1 DEM PST.climb TOP lifting\_ropes SBJ.3SG.M PST.take p  
 s@SP1 PRO V TSB N PRO V  
 lt@SP1 The one that cuts, takes a lifting rope.

tx@SP1 furo::tu gudu:: / worgorakofu /  
 lx@SP1 surotu gudu / gorgorako ?ufo /  
 mb@SP1 suro =tu gudu gorgora =ko ?ufo  
 ge@SP1 lifting\_ropes ABL down beehive ANAPH he  
 ps@SP1 N CASE POSTP N DEF TSB  
 lt@SP1 Under the lifting rope the beehive.

tx@SP1 tfuroko t'uabaj / ?ihe //  
 lx@SP1 suroko tu?a bayi / ?ehe // 656  
 mb@SP1 suro =ko tu? -a bayi ?ehe  
 ge@SP1 lifting\_ropes ANAPH PST.seize IMP.SG he\_said here\_it\_is  
 ps@SP1 N DEF V PN TSB EXCL  
 lt@SP1 The lifting rope catch, he sais. Here it is.

tx@SP1 kihe //  
 lx@SP1 kihed //  
 mb@SP1 ki = hed  
 ge@SP1 SBJ.3SGM tie  
 ps@SP1 PRO V  
 lt@SP1 He ties.

tx@SP1 ta: / kahe?ie: //  
 lx@SP1 ta?a / kahedyee //  
 mb@SP1 ta? -a ka = hed =yee  
 ge@SP1 take IMP.SG SBJ.1SG PST.tie ASS  
 ps@SP1 V PN PRO V TSB  
 lt@SP1 Take! I tied it.

tx@SP1 kita? // kife? k'# /  
 lx@SP1 kita? // kifa? k' /  
 mb@SP1 ki = ta? ki = fa?  
 ge@SP1 SBJ.3SG.M PST.take SBJ.3SG.M add  
 ps@SP1 PRO V PRO V  
 lt@SP1 He takes it. he...

tx@SP1 ki ?e::# //  
 lx@SP1 ki?ee //  
 mb@SP1 ki = ?ee  
 ge@SP1 SBJ.3SGM ?e:  
 ps@SP1 PRO ?e:  
 lt@SP1 he...

tx@SP2	kitagad' //								
lx@SP2	kitagats' //								
mb@SP2	ki = tagats'								
ge@SP2	SBJ.3SGM	PST.make_go_up							
ps@SP2	PRO	V							
lt@SP2	He lifts it up.								
tx@SP1	kitagas'ifa /	kifi? # /		kiʃ# /					
lx@SP1	kitagats'ba /	kifi /		kiʃ /					
mb@SP1	ki = tagats'		= ba	ki =	ʃi	ki =	ʃ		
ge@SP1	SBJ.3SG.M	PST.make_go_up	CONS	SBJ.3SGM	ʃi	SBJ.3SGM	ʃ		
ps@SP1	PRO	V	TSB	PRO		PRO			
lt@SP1	He lifts it up and he... he...								
tx@SP1	kihe //								
lx@SP1	kihed' //								
mb@SP1	ki = hed'								
ge@SP1	SBJ.3SG.M	PST.tie							
ps@SP1	PRO	V							
lt@SP1	ties it.								
tx@SP2	ʃi# /								
lx@SP2	ʃi /								
mb@SP2	ʃi								
ge@SP2	ʃi								
lt@SP2	...								
tx@SP1	e:datu::: /	ka:dik'# /	m#	kudikkadije::: //					
lx@SP1	ʔeedatu /	kadik /		kudikkadiyee //					
mb@SP1	ʔeeda =tu	ka =	dik	ku =	dikkadi	= yee			
ge@SP1	DEM ABL	SBJ.1SG	dik	M	he_finished	ASS			
ps@SP1	PRO CASE	PRO		TSB	TSB	TSB			
lt@SP1	After this, I... He finished.								
tx@SP1	ʃuru ta:ki //		tʃuroki /						
lx@SP1	suro taʔaki //		suroki /						
mb@SP1	suro taʔ	-a	= ki		suro	= ki			
ge@SP1	lifting_rope	take	IMP.SG	OBJ.3SG.M	lifting_rope	ANAPH			
ps@SP1	N	V	PN	PRO	N	DET			
lt@SP1	Take the lifting rope! The lifting rope								
tx@SP1	kibiʃ # /								
lx@SP1	kibiʃ /								
mb@SP1	ki = biʃ								
ge@SP1	SBJ.3SGM	biʃ							
ps@SP1	PRO								
lt@SP1	he...								

tx@SP2	m̥								
lx@SP2	m̥								
tx@SP1	m̥kiɜammafi //								
lx@SP1	kijammafi //								
mb@SP1	ki = ɕammafi								
ge@SP1	SBJ.3SGM	he_inserted							
ps@SP1	PRO	TSB							
lt@SP1	he inserts								
tx@SP1	ele wuraka awolaka //								
lx@SP1	?ele wuraka ?awolaka //								
mb@SP1	?ele wura =ka ?a= wolak -a								
ge@SP1	together house DIR SBJ.IMPS PSTgo_back_home HAB								
ps@SP1	TSB N CASE PRO V ASP								
lt@SP1	They go back home together.								
tx@SP1	wuraka awolakana::i /								
lx@SP1	wuraka ?awolakanay /								
mb@SP1	wura =ka ?a= wolak -a =na								
ge@SP1	house DIR SBJ.IMPS PSTgo_back_home HAB TOP								
ps@SP1	N CASE PRO V ASP TSB								
lt@SP1	After one goes back home								
tx@SP1	anoqotoa:: go::rakufo:: / tʃonaqu ?e //								
lx@SP1	?anoqota gorgorakoko / ts'onaqo ?e //								
mb@SP1	?a= noqot -a gorgora =ko =ko ts'onaqo ?e								
ge@SP1	SBJ.IMPS PST.see HAB beehive ANAPH ANAPH bee PST.come								
ps@SP1	PRO V ASP N DEF DEF N V								
lt@SP1	one looks at the beehive, the bees come.								
tx@SP1	kifa? //								
lx@SP1	kifa? //								
mb@SP1	ki = fa?								
ge@SP1	SBJ.3SG.M PST.add								
ps@SP1	PRO V								
lt@SP1	They enter.								
tx@SP1	kuɕammo?na::j / ?ah /								
lx@SP1	kuzammonnay / ?ah /								
mb@SP1	ku = zammo =na ?ah								
ge@SP1	M honey TOP ?ah								
ps@SP1	TSB N TSB EXCL								
lt@SP1	There is honey. Hey!								

tx@SP1 nda::: /        ʔaxaj //        ə# inanke /  
 lx@SP1 inda /        ʔaxay //        ə ʔinanke /  
 mb@SP1 inda        ʔaxay        ə ʔinanke  
 ge@SP1 come\_on   IMP.SG.come   ə children  
 ps@SP1 TSB        V                TSB  
 lt@SP1 Come on! Come! Children!

tx@SP1 ndaj / a:j# a:jaba::: / m# /  
 lx@SP1 indajee /        aay ʔayaba /        m /  
 mb@SP1 inda        =yee aay ʔaya        =ba        m  
 ge@SP1 come\_on   ASS a:y come\_on   CONS        m  
 ps@SP1 TSB        TSB EXCL V        TSB  
 lt@SP1 Come on! Let's go and

tx@SP1 karo:ba::: /        gorgorakoka noqoio //  
 lx@SP1 karootaba / gorgorako kanoqoyo //  
 mb@SP1 ka =   roota =ba gorgora =ko   ka =   noqot -o  
 ge@SP1 SBJ.1SG PST.go   CONS beehive ANAPH SBJ.1SG PST.see CONS  
 ps@SP1 PRO   V                TSB N        DEF   PRO   V        TSB  
 lt@SP1 I go and I look at the beehive. What is there inside?

tx@SP1 ne: idatu guskutu //  
 lx@SP1 nee ʔidatu guskutu //  
 mb@SP1 nee ʔida =tu guskutu  
 ge@SP1 what be   ABL inside  
 ps@SP1 Q    V    CASE POSTP  
 lt@SP1 What is there inside?

tx@SP1 aro:tana:::i /  
 lx@SP1 ʔarootanay /  
 mb@SP1 ʔa =        roota        =na  
 ge@SP1 SBJ.IMPS   PST.go        TOP  
 ps@SP1 PRO        V                TSB  
 lt@SP1 One goes and

tx@SP1 gorə::: /        a:gga# /        kigets' //  
 lx@SP1 gorgora /        agga /        kigats' //  
 mb@SP1 gorgora        agga        ki =        gats'  
 ge@SP1 beehive        agga        SBJ.3SG.M PST.climb  
 ps@SP1 N                        PRO        V  
 lt@SP1 the beehive he climbs.

tx@SP1 kita / ʔakkala /  
 lx@SP1 kita /        ʔakkala /  
 mb@SP1 kita        ʔakkala  
 ge@SP1 IDP.3SG.M   one  
 ps@SP1 PRO        NUM  
 lt@SP1 He one

tx@SP1      ʔadfa biaki kia:mi // e:lete kiʔa:minai /  
lx@SP1      ʔadda biyaki           kiʔaami // ʔeelete kiʔaaminay /  
mb@SP1      ʔadda biya =ki       ki=           ʔaami ʔeelete ki =       ʔaami    =na  
ge@SP1      there earth DIR       SBJ.3SGM sit    while SBJ.3SG.M PST.sit TOP  
ps@SP1      ADV N CASE PRO       V TEMP PRO       V       TSB  
lt@SP1      sits there on the ground. While he is sitting there

tx@SP1      oʔonneko:: /  
lx@SP1      ʔoxoniko /  
mb@SP1      ʔoxoni       =ko  
ge@SP1      fire           ANAPH  
ps@SP1      N            DEF  
lt@SP1      the fire

tx@SP1      koaʔ / kiki::kki gi:f //  
lx@SP1      koʔa /           ki    ki    kigiis //  
mb@SP1      koʔ   -a           ki =       ki =       ki =       giis  
ge@SP1      kindle JUSS.1SG   SBJ.3SGM   SBJ.3SGM   SBJ.3SG.M PST.say  
ps@SP1      V PN            PRO        PRO        PRO        V  
lt@SP1      let me kindle! He sais.

tx@SP1      daita qarra /   ada:jaba /  
lx@SP1      dayta qarra /   ʔadayaba /  
mb@SP1      day -ta       qarra. ʔa =       day       -a       =ba  
ge@SP1      do IMP.PL   before SBJ.IMPS   PST.do   HAB    CONS  
ps@SP1      V TAM TSB PRO        V        ASP    TSB  
lt@SP1      Let's do this before

tx@SP1      ki:ta kihaʔ /  
lx@SP1      kita kihaʔ /  
mb@SP1      kita       ki =           haʔ  
ge@SP1      IDP.3SG.M SBJ.3SG.M PST.collect  
ps@SP1      PRO        PRO        V  
lt@SP1      one does this he collects honey

tx@SP1      kiʔgats'iβa / XXXXXX intase:: /  
lx@SP1      kigats'ba /        XXXXXXXX ʔintase /  
mb@SP1      ki =       gats'       =ba ʔinta -se  
ge@SP1      SBJ.3SG.M PST.climb   CONS man DEF  
ps@SP1      PRO        V            TSB N TSB  
lt@SP1      he climb and the man

tx@SP1      kiha /           ʔoaʔ# /        gʔumutu //  
lx@SP1      kihaʔ /           ʔoaʔ /        q'umotu //  
mb@SP1      ki =       haʔ           ʔoaʔ q'umo       = tu  
ge@SP1      SBJ.3SG.M PST.collect ʔoaʔ honey\_calabash ABL  
ps@SP1      PRO        V            N        CASE  
lt@SP1      he collects with the calabash.

tx@SP2	XX kifarat //					
lx@SP2	XX kifarat //					
mb@SP2	ki = farat					
ge@SP2	SBJ.3SGM	send_away				
ps@SP2	PRO	V				
lt@SP2	He sends it out.					
tx@SP1	e:da katte zo:ba kigaftisiba /					
lx@SP1	ʔeeda	katte	zooba	kigaftisiba	/	
mb@SP1	ʔeeda	katte	zooba	ki =	gaftisi	= ba
ge@SP1	DEM	fire	beeswax	SBJ.3SG.M	he_made_stick	CONS
ps@SP1	PRO	TSB	N	PRO	TSB	TSB
lt@SP1	On this fire he adds beewax and					
tx@SP1	keheʔeʔ ba /					
lx@SP1	kihedba	/				
mb@SP1	ki =	hedʔ		= ba		
ge@SP1	SBJ.3SG.M	PST.tie		CONS		
ps@SP1	PRO	V		TSB		
lt@SP1	he ties it and					
tx@SP1	q'omuβa /	e::: oxoniba /				
lx@SP1	q'umoba	/	ee	ʔoxoniba	/	
mb@SP1	q'umo		= ba	ee	ʔoxoni	= ba
ge@SP1	honey_calabash		CONS	ee	fire	CONS
ps@SP1	N		TSB		N	TSB
lt@SP1	the calabash and the fire and					
tx@SP1	dzooba illema kiti he //			keʔurri //		
lx@SP1	zooba ʔillema	kita	hedʔ //	kixurri	//	
mb@SP1	zooba	ʔillema	kita	hedʔ	ki =	xurri
ge@SP1	beeswax	together	IDP.3SG.M	PST.tie	SBJ.3SG.M	he_sent
ps@SP1	N	TSB	PRO	V	PRO	TSB
lt@SP1	the beewax he ties together, he sends it					
tx@SP1	kikiʔ# /	tagatʃinna::: /				
lx@SP1	ki ki	/	inda	gats'na	/	
mb@SP1	ki =	ki =	inda	gats'	= na	
ge@SP1	SBJ.3SG.M	SBJ.3SG.M	come_on	PST.climb	TOP	
ps@SP1	PRO	PRO	TSB	V	TSB	
lt@SP1	he, he, come on! climbs and					
tx@SP1	noqatu ene gorgora::: kotu::: /					
lx@SP1	noqota	ʔeni	gorgorakotu /			
mb@SP1	noqot -a	ʔeni	gorgora	= ko	= tu	
ge@SP1	see	IMP.SG	DEM	beehive	ANAPH	ABL
ps@SP1	V	PN	PRO	N	DET	CASE
lt@SP1	see what is inside the beehive.					

tx@SP1	ʃo:ka kuɪdænə /								
lx@SP1	ʃooka kuʔidanay /								
mb@SP1	ʃooka ku =	ʔida	= na						
ge@SP1	honey	SBJ.3SG.F	be	TOP					
ps@SP1	N	PRO	V	TSB					
lt@SP1	If there is honey								
tx@SP1	eni ke::zo //								
lx@SP1	ʔeni kizooʔ //								
mb@SP1	ʔeni	ki =	zooʔ						
ge@SP1	DEM	SBJ.3SG.M	PST.collect_honey						
ps@SP1	PRO	PRO	V						
lt@SP1	he collects it.								
ref@SP1	BXE_NARR_004_134								
tx@SP1	annoqota ʔokki ellakollana ʔi //								
lx@SP1	ʔanoqota	ʔokke	ʔellako	kollana	ʔi	//			
mb@SP1	ʔa =	noqot	-a	ʔokke	ʔellako	kolla	= na	ʔi	
ge@SP1	SBJ.IMPS	PST.see	HAB	cubs	only	about	TOP	disappointment	
ps@SP1	PRO	V	ASP	TSB	ADV	TSB	TSB	EXCL	
lt@SP1	If one sees and there are only bee eggs one says "ʔi".								
tx@SP1	worindatu:: ʃokauni baʔm /								
lx@SP1	wura	ʔindatu	ʃooka	ʔuni	baʔ	/			
mb@SP1	wura	ʔinda	= tu	ʃooka	ʔuni	baʔ			
ge@SP1	house	DEM	ABL	honey	today	there.is.not			
ps@SP1	N	PRO	CASE	N	TSB	V			
lt@SP1	Today there is no honey at home.								
tx@SP1	asa gi:s //	ʔa /	oʒoni:: /						
lx@SP1	ʔasa giis //	ʔa /	ʔoxoni /						
mb@SP1	ʔasa giis	ʔa	ʔoxoni						
ge@SP1	so	PST.say	ʔa	fire					
ps@SP1	TSB	V		N					
lt@SP1	So one says. The fire								
tx@SP1	kaʃakiba /	ʔuʔ#	ʒor //						
lx@SP1	kaʃakiba /	ʔuʔ	xor //						
mb@SP1	kaʃ	-a	= ki	= ba	ʔuʔ	xor			
ge@SP1	hold	IMP.SG	OBJ.3SG.M	CONS	ʔuʔ	send			
ps@SP1	V	PN	PRO	TSB		TSB			
lt@SP1	hold and send								

tx@SP1	ne idatu gusgutu //								
lx@SP1	nee ?idatu guskutu //								
mb@SP1	nee ?ida =tu guskutu								
ge@SP1	what be ABL inside								
ps@SP1	Q V CASE POSTP								
lt@SP1	What is there inside?								
tx@SP1	?a:::x / kaba?ma::: /								
lx@SP1	?aax / kaba?ma /								
mb@SP1	?aax ka = ba? = ma								
ge@SP1	?a:x SBJ.1SG there.is.not SIT								
ps@SP1	EXCL PRO V TSB								
lt@SP1	?ax, I have nothing inside.								
tx@SP1	okke e:lla ko ?idama::: // kuddami?i: /								
lx@SP1	?okke ?ellako ?idama // kudami?ii /								
mb@SP1	?okke ?ellako ?ida =ma ku = dam -i = ?ii								
ge@SP1	cubs only be SIT SBJ.3SG.F arrive PROGR INT								
ps@SP1	TSB ADV V TS PRO V ASP Q								
lt@SP1	There are only bee eggs. Will it come?								
tx@SP1	ie:::?e ?ura //								
lx@SP1	ie?e xura //								
mb@SP1	ie?e xura								
ge@SP1	contradiction let.me.leave.it								
ps@SP1	EXCL TSB								
lt@SP1	No, let me leave.								

## 2.2 Translation

How we make a beehive.

After a beehive is made, one man goes and ties it on a tree.

One man stays on the ground, one man goes and ties it on a tree.

The one who climbs takes a lifting rope.

Under the lifting rope there is a beehive and the man on the tree says “catch the lifting rope, here it is!”

The man on the ground ties the beehive with the lifting rope.

The man on the ground says “take it! I tied it!”.

The other man takes it.

The man on the tree lifts the beehive up and ties it on the tree.

After this, he finished.

One says “take the lifting rope!”.

The other one inserts the lifting rope in the beehive.

They go back home.

After going home, one still checks the beehive and sees the bees coming.

The bees get in the beehive.

There should be honey.

“Hey! Come one, stand up!”

“Guys, let me go and check the beehive”

What will be inside?

The person goes and climbs towards the beehive.

Another one sits on the ground.

While he is sitting there, he says “let me kindle the fire”.

One says “let's do this before” and sets up the fire. The other climbs to collect the honey.

This man collects it with the calabash.

The man on the ground ties together a kindled piece of wood, some beewax and the calabash.

He sends everything up Then, he says “come on, climb and see what there is in the beehive”, if there is honey he will collect it. If one looks and only finds bee eggs he gets disappointed. It

will be said that there is not honey at home that day. The man on the tree says “Hold the piece of kindled wood and send it”. The man on the ground asks “What is there

inside?” There is nothing inside, only bee eggs.

“Will the honey come? No, let me leave”.

### ***3 Abbreviations, symbols and glosses***

#### ***3.1 Abbreviations***

tx	Phonetic transcription tier
lx	Phonemic/lexical transcription tier
mb	Morpheme breaking tier
ge	English glosses tier
ps	Part of speech (and other annotations) tier
lt	Literary translation tier
@SP1	Main speaker tiers
@SP2	Second speaker tiers

#### ***3.2 Symbols***

/	Minor prosodic unit
//	Major prosodic unit
:	Phonetic lengthening
:::	Expression lengthening (longer than :)
-	Morpheme boundary
=	Clitic boundary
.	Link of portmanteau grammatical meanings
_	Link of English words conveying the meaning of one lexical Ongota item
#	Unexpected stop in speech (Ongota)

...	Unexpected stop in speech (translation)
X	Unintelligible speech bit (the longer it is, the higher is the number of X's)
“ ”	Empty slot in ge, ps and lt tiers when the translation is not sure or in case of fillers

### 3.3 Glosses

1	First person
2	Second person
3	Third person
ABL	Ablative
ADV	Adverb
ANAPH	Anaphoric
ASP	Aspect
ASS	Assertive
CASE	Case
CONS	Consecutive
DEF	Definite
DEM	Demonstrative
DET	Determinative
DIR	Directive
EXCL	Exclamative
HAB	Habitual
IDP	Independent
IMP	Imperative
IMPS	Impersonal
JUSS	Jussive
M	Masculine
N	Noun
NUM	Numeral
OBJ	Object
PL	Plural
PN	Person and number
POSS	Possessive
POSTP	Postposition

PRO	Pronoun
PROGR	Progressive
PST	Past
Q	Question marker
SBJ	Subject
SG	Singular
TAM	Time Aspect Mood
TEMP	Temporal
TOP	Topic
TSB	Ts'amakko word (ISO code)
V	Verb

### ***Bibliography***

- BENDER, M. Lionel (1994). The mystery languages of Ethiopia. In: Harold G. Marcus (ed.), *Topics in Nilo-Saharan Linguistics*. Hamburg: Buske: 1-34.
- BLAŽEK, Václav (2007). Nilo-Saharan stratum of Ongota. In: Doris L. Payne and Mechthild Reh (eds.), *Proceedings of the 8<sup>th</sup> Nilo-Saharan Linguistics Colloquium*. Köln: Köppe: 9-18.
- FLEMING, Harold C. (2006). *Ongota, A Decisive Language in African Prehistory*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- HIMMELMANN, P. Nikolaus (2008). Documentary and descriptive linguistics. In: *Linguistics* 36: 161-195.
- SAVÀ, Graziano and Mauro TOSCO (2003). The classification of Ongota. In: M. Lionel Bender, Gábor Takács and David L. Appleyard (eds.), *Selected Comparative-Historical Afrasian Linguistic Studies, in Memory of Igor M. Diakonoff*. 307-316.

## DOCUMENTI

### Contro la Razza: documento unitario di condanna degli antropologi culturali e biologici

Per noi antropologi c'è un dato di fatto, che è una qualità e una ricchezza imprescindibile e degna di essere indagata: la **diversità** biologica e culturale degli esseri umani.

Essa attraversa i gruppi e differenzia gli individui al loro interno. Grazie a tale multiforme diversità, la nostra specie, *Homo sapiens*, è riuscita ad adattarsi e a prosperare in ambienti molto differenti e ad alimentare quella creatività che caratterizza gli esseri umani in quanto esseri sociali.

Gli individui, con i loro geni e le loro istanze culturali, si sono **incontrati** e confrontati fin dalle nostre origini, dando vita a forme di umanità plurali, diversificate, in continua evoluzione e trasformazione. Nulla di più errato, quindi, che pensare l'umanità reificata in gruppi dati una volta per tutte; insiememente irrigiditi e incapaci a sviluppare forme di **convivenza**, scambio e condivisione.

Ma qual è la reale entità e il significato della diversità? Studiandola, abbiamo capito che le differenze genetiche tra gli individui sono in realtà molto meno pronunciate e strutturate di quanto si possa percepire guardando semplicemente al colore della loro pelle, alle diverse abitudini e abilità o ascoltando le loro lingue. Così come, non vi sono basi ereditarie che giustificano l'esistenza di "gerarchie sociali" basate su supposte ineguaglianze cognitive o comportamentali tra gruppi umani. Al contempo, le diversità culturali rimandano a una selva di somiglianze piuttosto che a una tragica serie di muri e barriere.

**Gli antropologi (biologici e culturali) condannano**, pertanto, qualsiasi uso strumentale di categorie che sono al tempo stesso prive di fondatezza dal punto di vista genetico e potenzialmente discriminatorie, quali le "**razze umane**" o le "**culture essenzializzate**" (ovvero intese come unità definite e rigide), nel discorso scientifico, in quello pubblico e nelle pratiche sociali.

*22 gennaio 2018*

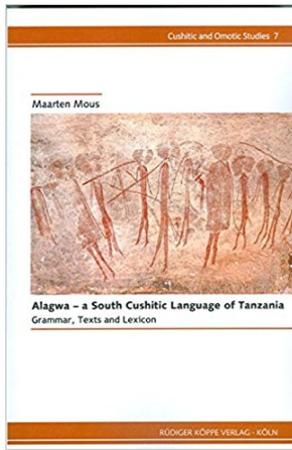
**I Presidenti e i Consigli Direttivi delle seguenti Associazioni e Società Scientifiche:**

AAI (Associazione Antropologica Italiana)  
SIAC (Società Italiana di Antropologia Culturale)  
ANPIA (Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia)  
ISItA (Istituto Italiano di Antropologia)  
SIAA (Società Italiana di Antropologia Applicata)  
SIAM (Società Italiana di Antropologia Medica)  
SIMBDEA (Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici)

Fonte: <http://anpia.it/antropologi-uniti-contro-la-razza/>



## RECENSIONI



MARTEEN MOUS, *Alagwa – a South Cushitic language of Tanzania: Grammar, Texts and Lexicon*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag, 2016, xvii-354 p., ISBN 978-3-89645-492-8.

### 1 Introduction

The Southern Cushitic languages of Tanzania offer a highly tantalizing field for linguists with a synchronic, diachronic or typological orientation. They form part of a contact zone which involves representatives of all four traditionally recognized language phyla in Africa, i.e. the Tanzanian Rift Valley Area, the outlines of which have only roughly been recognized in Kießling, Mous & Nurse 2008 and whose complexities and historical intertwinings still call for an in-

depth investigation on the basis of enlarged data sets for all involved languages, especially the ones for which data are scarce, so far e.g. Alagwa. Synchronic descriptions of Iraqw (Nordbustad 1989, Mous 1993), Burunge (Kießling 1994) and Ma'a/Mbugu (Mous 2003) along with diachronic studies (Ehret 1980, Kießling 2002, Kießling & Mous 2003) have mapped the Southern Cushitic field which deserves to be explored in more detail on all levels.

Maarten Mous' recently published descriptive study of Alagwa is a major advance in this direction. With analytical rigour and considerable detail he provides a first comprehensive synchronic description of Alagwa grammatical structures, based on a sizable corpus of more than 30 texts collected during five fieldwork stays in Kolo, Babati and Kondoa totalling six months distributed over the period from 1988 until 2002. In its overall structure, the monograph largely adheres to the traditional order, proceeding from phonology (chapter 2) through morphology – nominal derivation (chapter 4), nominal inflection (chapter 3), verbal derivation (chapter 5), verbal inflection (chapter 6), selectors (chapter 7), adjective, adverbs and other word categories (chapter 8) – to syntax (chapter 9). Three sample texts (chapter 10) and a sizable Alagwa-English dictionary section (nearly 60 pages) along with an English-Alagwa index (23 pages) make the all-inclusive Alagwa-package complete.

Two particularities make the general content arrangement special. First, Mous devotes an entire chapter (7) of 20 pp. to the “selectors”, a term established in Cushitics for a preverbal cluster of inflectional clitics which “is present in any sentence that is not an imperative and constitutes the left boundary of the verbal complex” (p.173). This is indeed fully justified due to their prominent role as control center for various syntactic functions such as agreement, case relations, subordination, focalisation, tense and mood. Second, the introduction – apart from presenting general issues concerning the geo- and sociolinguistic background, classificatory and ethnographic orientation – sets out to trace salient features of Alagwa along with an extract of a narrative text (p.6-11), a very useful and attractive device since it gives the reader a contextualised view of Alagwa grammatical structures from the very start.

The addition of three texts as specimen is highly appreciated. However, the presentation of the Alagwa original, its interlinear glossing and the free translation into English should have been designed in a way as to invite and encourage continuous

cross-reference between free translation and original. Probably for the purpose of saving space and accommodating readers who are exclusively interested in the contents of those texts and not in the Alagwa forms, the free translation has been extracted from the Alagwa original text and its interlinear annotation to form a unit to be read separately. Unfortunately however, the sentences have not been indexed which makes cross-reference between free translation and the Alagwa original an extremely cumbersome and time-consuming task.

## 2 Salient features of Alagwa

The phonological section presents Alagwa as a Southern Cushitic variety which is fairly typical by virtue of the presence of all salient properties of West Rift, i.e. a three-way contrast of voiceless vs. voiced vs. ejective stops and affricates, an opposition of three laterals, i.e. l vs. sl [ɬ] vs. tl [tɬʰ], a distinctive rounding contrast for dorsal consonants, the relevance of the pharyngeal place of articulation, the absence of voiced fricatives and the marginal status of all palatal consonants except y [j]. In order to bring out these features more prominently, a slightly different arrangement of phonemes is presented in (1).

### (1) Consonant phonemes of Alagwa

	labial	dental	dental laterals	palatal	dorsal (velar/uvular)	labialised velars/uvulars	pharyngeal	glottal
stops & affricates: voiceless vs. voiced vs. glottalised	<i>p b -</i>	<i>t d ts̰</i>	<i>-- tɬ</i>	<i>tʃ dʒ -</i>	<i>k g qʰ</i>	<i>kʷ gʷ qʷ</i>	<i>ʕ</i>	<i>ʔ</i>
fricatives	<i>f</i>	<i>s</i>	<i>ʃ</i>		<i>x</i>	<i>xʷ</i>	<i>ħ</i>	<i>h</i>
nasals	<i>m</i>	<i>n</i>		<i>ɲ</i>	<i>(ŋ)</i>			
approximants & liquids		<i>r</i>	<i>l</i>	<i>j</i>		<i>w</i>		

From the very start, the monograph employs a practical orthography based on the standard Iraqw orthography which deviates from IPA by the following conventions: ts [tsʰ], tl [tɬʰ], q [qʰ], sl [ɬ], hh [ħ], / [ʕ], ch [c], j [j] (p.11-12).

The phonological section includes diligent treatments of phenomena rarely addressed in Southern Cushitic studies, e.g. diphthongs (p.30-2), positional and sequential restrictions of vowels (p.32-35) and suprasegmentals other than tone, e.g. an accurate description of intonational patterns (p.26-29) in strict delimitation from tone (p.21-26). Homorganic nasals are treated as part of the syllable peak (p.20, 29-30), i.e. the feature tends to acquire suprasegmental properties which boils down to saying that nasalisation is a phonological feature of vowels. This indeed makes good sense, as supported by various types of morphophonological alternations, e.g. the homorganic nasal is affected by regular processes of vowel reduction in the derivation of plurals such as *ditsoo* [ditsʰo:] ‘fingers’ from the singular *diintsa* [dī:tsʰa] ‘finger’ and it is not included in reduplicatory patterns which involve repetition of root consonants along with imposing vowel patterns, e.g. *kind-im* [kī:d-im] ‘bewitch’ deriving the habitual stem *kind-a(a)d-im* [kī:d-a(:)d-im], but not \**kind-aand-im* [kī:d-ā:d-im], or *milambu* ‘trough’ deriving the plural *m(i)lamb-abee* (p.79), but not \**milamb-ambee*. With respect to the behaviour of NC in reduplication, though, the argument is not very strong, since an alternative would simply be to analyse NC as biphonemic with reduplication restricted to the second part of the cluster. In support of the hypothesis that nasalisation is part of the preceding vowel, though, one could add the observation

that the marker for perfect tense  $-n(V)$  (p.182) frequently reduces to nasalisation of the preceding vowel.

In terms of verbal and nominal morphology, Alagwa is fairly conservative when compared to Iraqw and Gorwaa (Kießling & Mous 2003, Kießling 2002). It retains much of Proto-West-Rift segmental morphology which links Southern Cushitic to the rest of Cushitic (Kießling 2001) and has not undergone most of the processes of morphophonological contraction and morphologicization of erstwhile intonation patterns which have contributed to the fusional and tonal character of Iraqw and Gorwaa (Kießling 2002: 125-142; Kießling & Mous 2003: 28; Kießling 2003b).

As is common for all Southern Cushitic languages, Alagwa nominal morphology is characterized by a system of declensions in which gender and number marking are intertwined in complex ways, as unfolded with remarkable accuracy in semantic detail (p.43-112). Nouns are subdivided into three agreement classes called “genders”, i.e. feminine vs. masculine vs. neuter (p.44), which trigger syntactic agreement with modifiers (p.47) on the basis of morphological exponents reflecting old Afroasiatic morphemes, i.e.  $*t$  for feminine and  $*kw$  for masculine. The affiliation of a noun to a gender is mostly not predictable from its form, nor its meaning (p.44). In the domain of animates, though, there is some overlap of sex and gender, as shown by contrasts such as *hhawata* (m) ‘man, husband’ vs. *haree* (f) ‘wife, woman’ on the one side and on the other side by sex-specific derivational suffixes as in *bee/-i* (f) ‘female sheep’ vs. *bee/-imoo* (m) ‘male sheep’ (p.97), and this system also extends into the botanical sector, insofar as masculines usually refer to a single specimen of some plant, shrub or tree, whereas feminines refer to the blossom or the fruit of that plant, e.g. *daka’-i* (f) ‘baobab fruit’ vs. *daka’-imoo* (m) ‘baobab tree’ (p.98).

Most Alagwa nouns are heterogeneous, i.e. they change their gender in the course of number derivation (p.73-74). Interestingly though, the phenomenon of “gender polarity” observed in many Eastern Cushitic languages (Serzisko 1982), i.e. a regular switch from masculine to feminine and the other way round across the number system, proves to be fairly imbalanced in Alagwa which is partly due to the presence of the third neuter gender: masculine singulars derive feminine or neuter plurals (p.78-9), whereas feminine singulars derive feminine and neuter plurals (p.85). Thus, dedicated masculine plurals seem to be absent which makes the plural derivation a one-way road towards feminine or neuter.

The neuter class deviates from the other two classes in that it is not independent from the number category (p.45-6). Apart from some number-insensitive nouns for time concepts such as *amasi* ‘night’, *xwa’i* ‘evening’ and for geographical and directional concepts such as *aluu* ‘behind’, *rawa* ‘top, sky’, most neuter nouns do indeed refer to inherently plural concepts<sup>1</sup>, e.g. suppletive plural stems such as *tikay* ‘women, wives’ and *aaraa* ‘goats’, liquids and collectives such as *ma’ay* ‘water’, *qubu* ‘hair’ and derived plurals such as *gura’i* ‘bellies’ and *kebabu* ‘hearthstones’; but since only

---

<sup>1</sup> The statement that there are “underived singular nouns that always trigger neuter (i.e. plural) agreement” (p.102) has no compelling empirical support, since the examples given in the list (p.45-6) do not provide any semantically clear instances of singular reference forms. As based on my own data, *fayee* (n) for which the meaning ‘marriage settlement, bride price’ is given seems to be derived from the polysemous singular form *fayu* (m) ‘goat given to the wife as present upon delivery of a child’; *umpumáy* (n) ‘smallpox’ is (m) in my data; *neetla* (n) ‘devil’ is (f) in my data; *kwa/u* (n) comes with an inherently plural semantics ‘house of many poles’.

approximately 62% of the derived plurals are neuter<sup>2</sup> (the other 38% being feminine), it would indeed be quite misleading and confusing to call that class a “plural” class.

The number marking system is complex in both semantic and morphological respects. A singular base may derive a plural, e.g. *dees-asee* from *deesu* ‘snake’ (p.79), and a collective base may derive a singulative, e.g. *din-imoo* ‘portion of honey or honey beer’ derived from *dinu* ‘honey’ (p.98). Some nouns allow for several competing plural forms, e.g. *nya’-awee* ~ *nya’-a’ee* ~ *nya’-a’u* ~ *nya’-a’a* from *nya’u* ‘cat’ (p.71). Morphological explicitness could reach fairly high degrees of resolution with respect to number, aggregation and compartmentalization concepts. Thus, the collective base *ba’ara* (f) ‘bees’ derives a feminine singulative *ba’ar-i* ‘female worker bee’, a masculine singulative *ba’ar-imoo* ‘male bee, drone’ (p.71, 274) and a plural *ba’-ee-r-oo* ‘bees’; and the collective reference form *bal-uu* ‘millet, cereal(s?)’ (p.71, 274) derives the singulatives *bal-iimi* ‘cob (of cereal)’ and *bal-a’ami* ‘grain (of cereal)’ and a plural *bal-alu*. In both cases the semantic correlates of the formal contrasts of the collective base and the derived plural remains obscure, which points to the necessity of a dedicated in-depth study of the semantic potential of number-coding suffixes.

Alagwa retains most of the elaborate Southern Cushitic system for deriving noun plurals (Kießling & Mous 2003: 25; Kießling 2002: 173-175). A combination of phonological and morphological criteria allow for probabilistic prediction of plural forms. Thus, the gender, the final vowel and eventual suffixes in the singular forms constrain the selection of the plural strategy to a large extent, as neatly captured in tables on p.78-9, 85, e.g. feminine singulars terminating in the vowel *o* form their plural by suffix *\*-aCu*. So *\*q’aymoo* (f) ‘field’ derives the plural *\*q’aymamu*. A gender-specific preference for certain qualities of final vowels in singulars along with the observation that all final vowels in singulars are substituted in the course of plural derivation suggest that they reflect an older layer of lexically incorporated gender suffixes, e.g. *\*-e* and *\*-o* for feminine and *\*-i* and *\*-u* for masculine, respectively, that have become lexicalized beyond the point of recognizability on the synchronic level.

In its elaborate system of verbal derivation, Alagwa lines up with the rest of Southern Cushitic. While most of the job is done by suffixes which have a well-established Cushitic etymology, i.e. *-is* (causative) (p.121-2), *-it* (middle or mediopassive) (p.122-8), *-im* (“imperfective” or durative) (p.128-31), *-aw* (inchoative) (p.140-2) and various types of partial reduplication (p.132-8) which mark pluractionality in close intertwining with imperfective aspect, prefixes, clearly to be identified as Southern Cushitic innovations, do also occur, e.g. *ila-* ~ *ala-* ~ *al-* ~ *ili-* (p.149-50), *ee-* (applicative) (p.150-1) and *awa-* ~ *waa-* (separative/ablative) (p.150). Some of these transparently originate in body part nouns, e.g. *afa* ‘mouth’, *ila* ‘eye’, *saga* ‘head’.

The verbal inflectional system is characterized by a higher degree of fusion which affects a wide range of bound morphemes distributed over two syntactic categories: some are suffixed to the verb (p.153-171), while others form the selector (p.173-192), the powerhouse of verbal inflection in all Southern Cushitic languages, a type of preverbal clitic cluster (PCC) which is syntactically relatively independent from the verb, since other constituents, such as adverbials (*too* ‘just’) or the direct object (*losano* ‘initiation’), may intervene between PCC (*i-yaa*) and finite verb (*/isin*), e.g. in *iy-aa too losano /isin* ‘he only organised initiation’ (p.222). The PCC revolves around a central axis constituted by cross-reference markers for subject and object which could be

<sup>2</sup> Calculations are based on the statistics given on pp.78, 85: SG (m) = 131 (PL f=52, PL n=79); SG (f) = 172 (PL f=64, PL n=108); total of PL: 303 (f=116 = 38%, n=187 = 62%).

combined with prefixes and suffixes for a wider range of semantic categories such as mood, case, subordination, focus and direction, as roughly outlined in table (2).

(2) Preverbal clitics of the selector<sup>3</sup>

mood	case 1	subject indefinite	subject / object	tense	case 2
<i>na</i> - FOC	<i>s(V)</i> - BEN	<i>k(V)</i> - ~ <i>t(V)</i> - IPS	<i>a</i> S1/2	<i>-áa</i> PAST	<i>-ra</i> INSTR
<i>n(ing)</i> - ~ <i>n(V)</i> - SEQ			<i>i</i> S3	<i>-aa</i> ABL	<i>-ee</i> APPL
<i>k(V)</i> - SUB			<i>i</i> O1sg, O2sgf, O3pl	<i>-n(V)</i> PF	
<i>l(V)</i> - OPT			<i>oo</i> O2sgm, O3sgm	<i>-n</i> PRED.FOC	
<i>n(V)</i> - VENT			<i>a</i> O3sgf		
			<i>kunu</i> O1pl, O2pl, REC		

Actually, Mous refrains from giving such an overall morphotactic orientation in terms of distributional slots, probably due to the high degree of morphological fusion inside the selector, e.g. forms such as *nongora* in *nongora ibiit na hati hare téé-lo* ‘and he was left with a pregnant woman’ (p.186) represent the surface manifestation of an underlying sequence of clitics *n(V)*- for consecutive action, *k(V)*- for impersonal subject, *o(o)* for object 3rd person singular masculine and *-ra* for instrumental or comitative. Nevertheless, Mous’ diligent phrasing of morphophonological processes of coalescence within the selector complex (p.186-88) reveals that he himself operates with such a model at an underlying level, e.g. as he, convincingly, points out that prefixing to the selector precedes suffixing in order to derive the correct output which is often determined by anticipatory assimilation of vowel qualities radiating from the object markers through various preceding morphemes, e.g. in *sikyaa* (p.188) deriving from *s(V)*- for benefactive, *k(V)*- for impersonal subject, *i* for object 1st person singular and *-aa* for past tense.

The finite verb takes inflectional suffixes that mark the person of the subject, tense, the subject’s number, negation, insisting attitude and interrogation, as illustrated in the maximal projection in (3) (p.168).

- (3) *gaasiteeíbáslee*  
 gaas-it-ee-’i-basl-ee-<sup>^</sup>  
 kill-2-PAST-PL-NEG-INSIST-Q  
 ‘Didn’t you (PL) kill her?’

One important feature that emerges from table (2) is the preverbal case marking system, i.e. case roles such as beneficiary (p.176-77), goal (p.185-6) and instrument / accompaniment (p.185-6) are not marked on the nominal arguments themselves, but on the syntactic head, i.e. the verb. In this respect, Alagwa – along with the other

<sup>3</sup> Abbreviations: ABL ablative, APPL applicative, BEN benefactive, DUR durative, FOC focalizer, HAB habitual, INSIST insistent, INSTR instrumental, IPS impersonal subject marker, O object marker, OPT optative, NEG negation, PCC preverbal clitic cluster = selector, PF perfect, PL plural, PRED.FOC predication focalizer, PRO progressive, Q question marker, REC reciprocal, S subject marker, SEQ sequential, SG singular, SUB subordinative, VENT ventive.

Southern Cushitic varieties – lines up with Eastern Cushitic Somali (Hetzron 1989, Saeed 1992). One remarkable example (7.43) (p.185) points to potential avenues of transition and reanalysis in this domain, i.e. the ambivalent taxonomic status of the applicative marker which oscillates between verbal prefix (p.150-1) vs. suffix to the selector (p.185-86): *ningi qoroo ee-daaf do'oli* vs. *ning-ee qoroo daaf do'oli*, both meaning 'he entered the house, went inside.'

As in Iraqw (Mous 1993: 164-5) and Burunge (Kießling 1994: 176-181), the imperative allows for a remarkably fine semantic resolution by morphological marking of categories such as number of addressee, deictic orientation, presence of direct object and various combinations of these.

### 3 Critical issues

While Mous' descriptive grammar provides highly valuable insights into the intricacies of Alagwa grammatical structure and stands out by its lucid presentation, various analytical problems remain which point to desiderata for future research, e.g. the morphosemantics of pluractional and imperfective verbal derivation, the fossilisation of verbal extensions, the emergence of infixes, the morphophonological behaviour of vowel quantities and the role of epenthetic vowels. These will be discussed in the remainder of this review.

#### 3.1 Imperfective aspect and event plurality

Event plurality and imperfective aspect are central categories in Alagwa verbal grammar. The descriptive challenge is that their expression is achieved by a variety of derivational coding strategies whose distribution is determined by morphological and semantic criteria, also allowing for syncretisms. The basic dilemma in Mous' treatment is a certain degree of terminological laxity which blurs the distinction between formal categories on the one hand and their functions on the other hand. Thus, the verbal extension *-im* is introduced as "imperfective" (128-131). This analysis fares well, as long as one deals with pairs such as */ag* 'eat' vs. */ag-im* 'be eating', *taf-is* 'push' vs. *taf-im-is* 'be pushing' and *lak-it* 'run away' vs. *lak-im-it* 'be running away'. But it runs into problems with frozen "imperfectives" such as *daq-am* 'skin', */is-im* 'reap', *gootl-im* 'grind' for which the roots *\*daq*, *\*/is* and *\*gootl*, respectively, are no longer available synchronically. While the lexicalisation of these formal "imperfectives" in *-im* is plausibly motivated by the fact that they refer to events and actions which have a certain duration, often characterized by inherent repetition, this does not suspend an option for them to derive functionally productive imperfective stems. However, this is not achieved by another application of the "imperfective" suffix *-im*. Instead, the imperfective stem is formed by the reduplicative suffix *-aC* in these cases, e.g. *gootl-atl-im* (p.134), i.e. a marker which reduplicates the root-final consonant, separating both reduplicand and duplicate by a short vowel *a*, inserting both between root and frozen "imperfective" marker. Earlier (p.130), the reader had been prepared that *-im* is "often used together with reduplication" (p.130), i.e. various reduplicatory patterns such as *-aC*, *-iiC* and *-aaC*, for which imperfective function is claimed as well (p.137-8). Moreover, some verbs which typically express daily manual labour (p.126-7), e.g. *tlup* 'pound' and *kwahh* 'throw', form an imperfective stem with the "middle" suffix *-it*, i.e. *tlup-it* and *kwahh-at*, instead of the "imperfective" suffix *-im*. So, after all, it turns out that, beside the "imperfective" extension *-im*, there is a whole bunch of further verbal extensions, i.e. the middle *-it(!)* (p.126) and various types of partial

reduplication, i.e. *CV-*, *-aC*, *-aaC* and *-iiC*, which serve the same function of deriving an imperfective stem, depending on the derivational status of the verb itself (p.133). Mous tries to repair this contradiction by assigning *-im* the status of “first imperfective” (p.137) or “default first imperfective derivation” (p.128) that serves as a base for deriving “the various imperfective derivations” (p.128), i.e. further stems in the domain of “imperfectivity” in its widest sense, e.g. present progressive vs. past progressive vs. habitual. However, this confusion is aggravated still, as some “imperfective derivations” are also referred to as “pluractional derivation” (p.133) due to the fact that they take over pluractional function as well, e.g. the double durative *gu/-um-im* in example (5.53b).

For the sake of clarity, it would prove more helpful to explicitly distinguish the formal level of derivational categories from the semantic level of their functions. The suffix *-im* in this context should be consistently identified by a label such as “durative”, a term, occasionally used as an alternative by the author himself (p.136-137, 139-40). This would have the advantage to neatly accommodate the semantics of the lexicalised duratives, i.e. the “frozen imperfectives” mentioned above, and at the same time it would liberate the term “imperfective” for application on the functional level exclusively, so as to avoid terminological confusion across morphological and semantic levels. The crucial challenge in Alagwa is that an elaborate apparatus of verbal extensions, i.e. *-im* (durative), *-it(!)* (middle), *CV-* (frequentative), *-aC*, *-iiC* and *-aaC*, is employed for expressing both imperfective and pluractional notions with their distribution being determined by a mixture of morphological, semantic and purely lexical criteria, incurring various systematic and less systematic syncretisms which could roughly be defined on the basis of morphological criteria. Preliminary investigations on the basis of a corpus of some 50 verbs suggests that it makes sense to continue on the lines laid out in Kießling (2002: 110-115), i.e. to recognize a system of verbal derivation which allows for, at least, four stages of extension on the pluractional-cum-imperfective scale, i.e. event plurality (*-im*, *-it(!)*, *CV-*) vs. imperfective present (*-aC*) vs. imperfective past and future (*-iiC*) vs. habitual (*-aaC*), as illustrated by the verb *raa* ‘sing’ in (4).

(4) Pluralactional, imperfective and habitual derivation

(a) Simplex form:

<i>ana</i>	<i>a-na</i>	<i>raa'</i>
1sg	S1/2-PF	sing

‘I have sung (once).’

(b) Pluractional:

<i>ana</i>	<i>a-na</i>	<i>raa'-am-im</i>
I	S1/2-PF	sing-DUR-DUR

‘I have sung (several times).’

(c) Imperfective non-past:

<i>ana</i>	( <i>a</i> )	<i>raa'-am-am-im</i>
I	(S1/2)	sing-DUR-PRO1-DUR

‘I am singing (now).’

(d) Imperfective past:

<i>ana</i>	<i>aa</i>	<i>raa'-am-iim-im</i>
I	S1/2.PAST	sing-DUR-PRO2-DUR

‘I was singing.’

- (e) Habitual:  
*ana* (a) *raa'-am-aam-im*  
 I (S1/2) sing-DUR-HAB-DUR  
 'I am usually singing (all the time).'

This situation calls for a systematic elicitation of pluractional and tense-specific imperfective forms for every single verb on the basis of a rigid terminological separation of formal and functional aspects in a two-stage analytical procedure. Much more in-depth research is needed along this line.

### 3.2 The taxnomic cline between suffixhood and infixhood

Generally, a slightly more rigid stance in taxonomy would have been desirable, in order to fully exploit the Alagwa evidence at hand for addressing typologically and historically issues such as infix genesis. The author uses the term “infixation” in a rather loose manner, sometimes – though not regularly – indicated by “informality” quotes (p.128), to refer to any non-terminal suffix, e.g. to the durative suffix *-im* (p.113, 114, 127, 128, 130) which is inserted before the causative *-is*, e.g. in */eet-im-is* ‘to be letting or taking down’. This is conceptually odd, since the durative suffix *-im* does not break up a monomorphemic unit, “such that the preceding and following portions are not meaningful by themselves” (Moravcsik 2000: 545), but rather a morpheme boundary which is not even fossilised in this specific case, since basic and intermediary forms exist, presenting a semantically transparent chain of derivation starting from the simplex */eet* ‘descend’ with the causative */eet-is* ‘make descend’ from which the imperfective form is derived by inserting the durative marker *-im*. For the sake of clarity, it would therefore be recommendable to stick to a restrictive definition of infixes vs. suffixes and to explicitly address diagnostic criteria for determining their taxonomic status, in order to be in a position to describe the type of fuzzy transition between suffixhood and infixhood encountered in Alagwa and other Southern Cushitic languages. Thus, it makes sense to distinguish at least five different situations in verbal derivation with regard to the degree of morphosemantic amalgamation and suffix entrapment in the course of lexicalisation, representing a cline of different stages in “infixhood”:

1. Verbs extended by suffix chains in which all intermediary forms are attested with transparent semantics, e.g. */eet* ‘descend’ : */eet-is* ‘make descend, take down’ : */eet-im-is* ‘to be letting or taking down’. In cases such as these, there is no need at all to invoke infixation.
2. “Frozen” causatives and middle verbs which lack a simplex and whose fossilized morpheme boundary is broken up by insertion of inner suffixes according to the morphotactic template, e.g. the causative verb *maah-as* ‘ask’ and the middle verb *lak-it* ‘run away’ whose morpheme boundaries are still active, as manifest in imperfectives such as *maah-am-is* and *lak-im-it* (p.129), respectively, while their hypothetical bases *\*maah* and *\*lak* are not attested (any longer) synchronically. The restoration of the underlying form *-is* of the causative (in *maah-am-is*) from its allomorph *-as* (in *maah-as*) provides additional evidence for the psychological relevance of the morpheme boundary. Since the degree of synchronic “lexical freezing” of extensions in these instances is arguably very low, there is little gain in dubbing the entrapped inner suffixes as “infixes”, especially since this would blur the demarcation from the next two types for which such a label would become gradually more appropriate.

3. Causatives and middle verbs which have become lexicalised with special meanings that diverge from their simplex meanings in unpredictable ways, e.g. the causatives *tsahh-ii-s* ‘announce arrival’, *kwahh-as* ‘welcome’ and *har-is* ‘give’ which are derived from simplex forms *tsaahh* ‘recognize’, *kwahh* ‘throw’ and *had* ‘pass’, respectively, involving semantic specialisations which are not transparently incurred by the causative marker alone, while they regularly form their imperfectives by insertion of *-im* in *tsahh-ii-m-is*, *kwahh-am-is* and *har-im-is*, respectively.

4. Verbal extensions which break up the erstwhile morpheme boundary of a fully non-productive suffix such as  $-V(V)$ ’ (p.138-9), e.g. *xal(-)a* ‘be hard, be difficult’ vs. *xal-aal-a* ‘be very hard, be extremely difficult’. The justification for infixhood of the reduplicatory marker  $-aaC$  in cases such as this would be considerably higher than for (2), due to the fact none of the verbs with the suffix  $-V(V)$ ’ are attested in their simplex form independently.

5. True infixes which break up a morpheme at a place where there is no indication of a prior morpheme boundary, e.g. the imperfective forms *kir-ii- <g>-im* ‘be selling’ and *-aa- <r>-im* ‘be seeing’, derived from *kirig* ‘sell’ and *ar* ‘see’, respectively, in which the vowel preceding the terminal root consonant is lengthened.

Actually, this last phenomenon is linked to another complex issue in Alagwa grammar, i.e. the morphophonological functions of vowel quantity alternations and their relation to reduplication. In a broader perspective, the shortening of long vowels in various morphological paradigms must have operated in cycles at two distinct stages of Southern Cushitic history: at the West-Rift level, i.e. in the common ancestor of all West Rift varieties, and later in the development of Iraqw and Gorwaa from their North-West-Rift predecessor (Kießling & Mous 2003: 10-21). Reflexes of the earlier cycle are found in all West Rift languages, also in Alagwa, e.g. in nominal plurals such as *labal-u* ‘spears’ and *kwahh-u* ‘shoulders’ (p.91), derived from *labaala* ‘spear’ and *kwaahha* ‘shoulder’, respectively, by application of the suffix *-!u*, and pluractionals such as *fol-it* ‘be digging’ and *fiits-it* ‘be sweeping’ (Kießling 2002: 105-109), derived from *fool* ‘dig’ and *fiits* ‘sweep’, respectively, by application of the mediopassive / middle suffix *-!it*. While these instances most probably arose from the reduction of erstwhile reduplicatory suffixes  $*-aC-u$  for nominal pluralisation and  $*-aC-it$  for verbal pluralisation along the stages of syncope ( $*(CV)CVVC_z-aC_z-V(C) > *(CV)CVVC_z-C_z-V(C)$ ), vowel reduction in super-heavy syllables ( $*(CV)CVC_z-C_z-V(C)$ ) and degemination ( $*(CV)CVC_z-V(C)$ ) already at West Rift level, there is also a second line of development which operates in the opposite direction in that it produces long vowel infixes, mostly  $-aa-$ , from the reduction of erstwhile reduplicatory suffixes by haplogically motivated root consonant elimination ( $*CaC_z-aC_zV > *(Ca-aC_zV)$ ) (Kießling 2003, Kießling 2002: 110-112). This process is presently at work in Alagwa, as attested in plural forms such as *kwaaraa* ‘years’, *baalu* ‘days’, *kwaaslu* ‘chains of beads’ and *yaaku* ‘calabashes’ which alternate freely with their reduplicatory predecessors *kwara-araa*, *bal-alu*, *kwasl-aslu* and *yakw-aku*, derived from the singulars *kwari*, *bala*, *kwasla* and *yakwaa* by regular reduplicatory suffixes  $-aCu$  and  $-aCaa$ , respectively. The same type of contraction under conditions of haplogy operates in verbal derivation and produces long vowel infixes in imperfective stems such as *‘aarim* ‘be seeing’, *‘kwaahham* ‘be throwing’ and *‘faarit* ‘be counting’ which alternate freely with their precursors *‘ar-ar-im*, *‘kwahh-ahh-am* and *‘far-ar-it*, respectively. The crucial point in all these cases is that haplogy affects the original root consonant, not its repetition in the suffix. Exactly this step provokes the reanalysis of the repeated

consonant as part of the root. So the direct consequence of this readjustment of morpheme boundaries is that the suffix vowel slips into the root, merging with the short root vowel in a single long vowel and creating an alternation of an internal short vowel in the simplex versus an internal long vowel in the imperfective. With this scenario in mind, other instances of synchronic alternations of vowel quantity remain to be explored, e.g. *kitahh* ‘drink’ vs. *kitaahham* ‘be drinking’ (< \**kitaħ<sub>1</sub>-aħ<sub>2</sub>-am* > *kitaØ-aħ<sub>2</sub>-am*), *kirig* ‘buy; sell’ vs. *kirigim* ‘be buying; be selling’ (< \**kirig<sub>1</sub>-i(i)g<sub>2</sub>-im* > *kiriØ-ig<sub>2</sub>-im*), *kiliq* ‘smile’ vs. *kiliqim* ‘be smiling’ (< \**kiliq<sub>1</sub>-i(i)q<sub>2</sub>-im* > *kiliØ-iq<sub>2</sub>-im*), *kala/* ‘kick’ vs. *kalaa/am* ‘be kicking’ (< \**kala/<sub>1</sub>-a/<sub>2</sub>-am* > *kalaØ-a/<sub>2</sub>-am*), *tsuhut* ‘cough’ vs. *tsuhuumit* ‘be coughing’ (< \**tsuh-um<sub>1</sub>-um<sub>2</sub>-it* > *tsuh-uØ-um<sub>2</sub>-it*). A dedicated approach along these lines might reveal that many of the rather inexplicable morphophonological alternations of vowel quantity which abound in Mous’ description (e.g. *fintsimaa* ~ *fintsiima* ‘universe’ (p.110), *alahaam* ‘exchange’ (p.136) vs. *alaham* (p.137), *gwehhim* ‘scratch’ (p.131) vs. *gweehhim* (p.286), *eelo* ‘heavy’ (p.140) vs. *eeloo*’ (p.195)) could be accounted for by invoking this scenario of root internal vowel lengthening by entrapment of suffix vowels in the course of haplogically motivated elision of root consonants (Kießling 2003a). Other cases simply represent inconsistencies and should have been edited out, e.g. *gus* ‘chase’ (p.147) vs. *guus* (p.286), *isa* ‘neck’ (p.147) vs. *iisa* (p.290), *slaa* ‘like, want’ (p.148) vs. *sla*’ (p.309).

### 3.3 Epenthetic vowels

In his discussion of the verbal derivational system Mous devotes a considerable amount of energy into eliminating surface vowels from the morphological level as epenthetic (p.113, 136) and thus reducing various verbal derivational suffixes to their consonantal skeleton, e.g. *-m* (durative), *-t* (middle), *-s* (causative), probably to avoid extensive treatment of allomorphy based on vowel quality variation, e.g. *-im* vs. *-am* vs. *-um*. While it is true that there is a considerable amount of (translaryngeal) assimilation (p.116-19) which could even be used as a diagnostic yardstick for determining the degree of lexicalisation, the immediate gain of this “epenthetic” approach in the domain of reduplications is not evident, on the contrary, it runs into problems / contradictions as soon as it becomes necessary to distinguish contrastive “epenthetic” vowels *a* vs. *aa* vs. *ii* (p.136) in reduplicative suffixes *-aC* vs. *-aaC* vs. *-iiC* with clearly distinct functions, e.g. in *‘oo’-a’-im* (“durative”) vs. *‘oo’-aa’-im* (“habitual”) vs. *‘oo’-ii’-im* (“past habitual”), all derived from *‘oo’* ‘talk’ (p.137). Epenthesis would entail that it is possible to predict both quality and quantity of these “epenthetic” vowels on the basis of phonological and/or phonotactic conditions of the derivational base. This is not only impossible, but it is also rather the case that length and quality contrasts in these vowels do distinguish at least three different grammatical categories, as illustrated by the examples based on *‘oo’* ‘talk’.

## 4 Suggestions for an enhancement of analytical details

The following section presents some more particular suggestions for improvement and extension of the analysis.

### 4.1 Middle *-it* vs. pluractional *-!it?*

The definition of the middle extension by suffix *-it* based on the criterion of an “indistinguishability of agent and patient” (p.119) works perfectly well with many instances such as *baq-at* ‘wait’, *ba/-at* ‘be tired’, *lak-it* ‘run away’, *qup-it* ‘hate’, but

not with *qam-it* ‘put’ (p.120), *hir-im-it* ‘sew’ (p.127) and *tlup-it* ‘pound’ (p.127), all of which share a pluractional notion as compared to their derivational bases *qaas*, *hirim* and *tlup*, respectively. This suggests that it might be worthwhile to distinguish two homophonous extensions, i.e. the middle or mediopassive as described above, and another one which has pluractional function (p.126-7) and often entails the reduction of a long vowel in the root, e.g. *fak-it* derived from *faak* ‘finish, end’ (p.127). Remarkably though, Mous notes some of these pluractionals without the characteristic vowel reduction (p.127), e.g. *fool-it* instead of *fól-it* (Kießling & Mous 2003: 108), derived from *fool* ‘dig’, and *hhee-kit* instead of *hhek-it* (Kießling & Mous 2003: 152), derived from *hheek* ‘draw water’. It remains to be explored if this difference reflects a recent internal development of back formation in Alagwa blurring the erstwhile contrast of two distinct verbal derivational suffixes, i.e. the middle *-it* which entails no morphophonological side-effects and a pluractional marker *-!it* which does entail a shortening of root vowels.

#### 4.2 Delabialisation of rounded consonants in reduplication

A notoriously difficult issue in phonological analysis is to decide on the mono- or biphonemic status of segments which come with secondary modifications such as labialisation. The ample availability of various productive patterns of reduplication in Alagwa provides an ideal testing ground to decide on the phonological status of the labialised consonants *kw*, *gw*, *qw* and *xw*. However, another process comes to interfere in this context, i.e. the regular suppression of labialisation in environments preceding rounded vowels, as provided in the reduplicatory pattern *-aCu* for instance. Thus, it is impossible for Mous (p.36) to decide on the basis of a single example, i.e. *yakwaku* ‘calabashes’ (< \**yakw-akwu*), whether delabialisation in this case is due to the regular phonetic suppression rule or whether it rather reflects a morphophonological process which eliminates labialisation in reduplicands, thus supporting a biphonemic analysis of labialised dorsal consonants. However, additional data from my own fieldwork rather support the monophonemic analysis, since they provide more examples of unambiguous reduplication of dorsals which are reduplicated along with their labialisation, as in cases of prefixed reduplication of the CV-type, e.g. *qwa-qwatl-atl-im* ‘be continuously fighting’, derived from *qwaatl* ‘fight’, and *kwa-kwahn* (pluractional) and *kwa-<kw>-aakw-ahn* (habitual), derived from *kwahn* ‘throw’. Other instances involving the suffixed reduplicatory patterns *-aC*, *-aaC* and *-iiC* could be cited as well, e.g. *yakwaakum* (< *yakw-aakw-im*), habitual form of *yakw* ‘hide’, *eetsagwagut* (< *eetsaagw-agw-!it*), imperfective form of *eetsaagw* ‘tiptoe’, *daaxwaxut* (< *daaxw-axw-it*), imperfective form of *daaxw* ‘draw blood’, *tlaxwaxum* (< *tlaxw-axw-im*), imperfective form of *tlaxw* ‘buy, purchase’ and *tlakwaakuw* (< *tlakw-aakw-uw*) and *tlakwiikuw* (< *tlakw-iikw-uw*), habitual and past imperfective forms of *tlakuw* ‘become bad’, respectively. On first sight, it would seem in these cases, as if labialisation was ignored in reduplication, as in the ambiguous example *yakwaku* ‘calabashes’ above; upon closer inspection, however, it will become clear that the absence of labialisation in the duplicate consonants is rather a consequence of its having been spread to the following suffix vowel. Precondition for this spreading is that labialisation must originally have been reduplicated.

### 4.3 Meronymic concepts in number derivation

Oddities and puzzles which appear as inexplicable ideosyncracies and irregularities in the derivational patterns of number marking might reflect hitherto undetected meronymic principles. Thus, Mous identifies an irregular singulative *bubeeri* (f) (no meaning given), derived from the item *buuburu* (m) ‘bed (traditional)’ (p.96). However, in the dictionary section (p.276) the same form *bubeeri* is identified as plural with neuter noun class. It might well be the case that *bubeeri* has been erroneously dubbed as singulative, which is supported by my own data which includes the form *bubeeraa* as plural. Moreover, there is singulative form *buburumoo* (m) ‘pole of traditional bed construction’. Similar cases of meronymic subdivision by singulative derivation are found with *ka’afu* ‘cattle fold entrance (i.e. a construction from several planks or poles)’ and *dabitáy* ‘wall of a traditional house which is built from vertically implanted sticks and poles’.

### 4.4 Deverbal nominalisation

One point which seems to be missed in the discussion of deverbal nominalisation (p.103-111) is the finer semantic tuning in the division of labour of nominalising suffixes. Thus, the reason for suffix *-oo* to be less productive in nominalisation (p.108) is that it derives a noun of result, e.g. *fooq-oo* ‘a whistle (as a single result of the act of whistling)’, which is in contrast to nouns of action in *-a* which could be derived from almost any verb, e.g. *fooq-a* ‘whistling’.

With respect to the nominalising suffix *-iru* which is analysed as a fusion of the durative verbal extension *-im* and the nominalising suffix *-u*, Mous observes *raa’amu* ‘singing, song’ as exceptional case “where suffix *-u* is used with a verb ending in *m* where the *m* does not change to *r*” (p.106). However, this form is less of an exception under the alternative analysis that it is not derived from the durative base *ra’am* (which would, in his notation, also raise the problem of the change in vowel length) by *-u*, but instead directly from the simplex *raa’* by using another nominalising suffix *-imu*, attested in other cases such as */aa/amu* ‘crying’, *ga/aymu* ‘guarding’, *geemaymu* ‘leaving’, *hho’aymu* ‘recovery’, *kaymu* ‘going’, *slaslaymu* ‘meeting’, *tlaymu* ‘soaring, flying’, *xaymu* ‘coming’.

### 4.5 Unproductive verbal derivational suffix *-am*?

Mous recognizes a special unproductive formative *-am* (p.139-40) in distinction to the durative *-im*, fossilized in the nominalisation suffix *-amee*, and possibly cognate to a general passive marker in Eastern Cushitic. However, this is not fully convincing, since it would seem that most of the cases cited here could either be explained by translaryngeal assimilation (p.41, 116-119) of the vowel of the durative suffix *-im* or as the reduplicatory suffix *-aC* applied to bases which contain the durative suffix already so that the consonant *m* of the suffix gets reduplicated. Nevertheless, the examples *hhab-am*, *leehhisam* and */isimam* deserve attention and exploration. After all, it might as well be the case that the durative suffix *-im* has an antipassive effect in suppressing the possibility of a direct object, e.g. with *xabim* ‘be marrying’ in ex. (5.47). This issue needs more dedicated research.

### 4.6 Verbal inflectional classes

Mous identifies four groups of verbal conjugation defined by morphophonological alternations of their root final consonants, i.e. nasal vs. labial approximant vs. *r* vs. all

the rest (p.154-6). The nasal class (which includes all durative stems ending in *-im*) contrasts three distinctive inflectional forms in the singular with a common Cushitic syncretism of 2sg and 3sgf, e.g. *kitahham* ‘drink’ (1sg) vs. *kitahhaant* (2sg, 3sgf) vs. *kitahhan* (3sgm). The approximant class contrasts *xaw* ‘come’ (1sg) vs. *xayt* (2sg, 3sgf) vs. *xay* (3sgm), the r-class *waar* ‘be present’ (1sg) vs. *waant* (2sg, 3sgf) vs. *wan* (3sgm), and the entire rest category stands out by its additional syncretism of 1sg and 3sgm, e.g. *hhe’ees* ‘finish’ (1sg, 3sgm) vs. *hhe’eesit* (2sg, 3sgf). This presentation is incomplete and should have been enhanced by modifications provided later on (p.159): the r-group subdivides into two distinct groups, one is constituted by the *waar*-type which only includes a single other verb, i.e. ‘*ar* ‘see’ (1sg) vs. ‘*aant* (2sg, 3sgf) vs. ‘*an* (3sgm); the other subgroup includes verbs such as *geger* ‘carry’ (1sg, 3sgm) vs. *geget* (2sg, 3sgf) which operate an alternation of *r* vs. *t*. An intriguing detail here is that some verbs also show an alternation in vowel quantity, not mentioned by Mous, e.g. *magiir* (1sg, 3sgm) vs. *magit* (2sg, 3sgf) and *hamaar* ‘ripen’ (1sg, 3sgm) vs. *hamat* (2sg, 3sgf), as opposed to non-changing r-final verbs such as *gweer* (1sg, 3sgm) vs. *gweerit* (2sg, 3sgf), *giir* ‘ambush’ and *faar*. Still another inflectional group subsumed by Mous under the rest category should rather be singled out as a fifth group due to its distinct morphophonological behaviour, i.e. t-final verbs such as ‘*ibiit* ‘sit’ (1sg, 3sgm) vs. ‘*ibit* (2sg, 3sgf) which display an alternation of vowel quantity as opposed to the other non-t-final verbs in the rest category.

#### 4.7 Imperative plural *-in*

For the plural suffix *-in*, observed in some Alagwa imperative forms, the functionally parallel Bantu clitic *-ini* for plural addresses is cited as a potential source (p.169). While the type of areal contact scenario involving Alagwa definitely favours Bantu sourced-transfers, as observed in the lexicon, such a claim seems premature for two reasons at least. First of all, the transfer would not only affect Alagwa, but Burunge as well which also comes with a plural marker containing *n*, i.e. *-na* in complex imperatives (Kießling 1994: 178). Second, a suffix *-in* for plural function also occurs in other grammatical domains in Alagwa, i.e. in possessive pronouns (p.56-58) and in adjectives (p.195) – which makes the Bantu transfer scenario invoked here less probable.

#### 4.8 Expression of property concepts: adjectives vs. nouns of quality

While there is a sizable category of adjectives in Alagwa (p.193-195), the expression of properties is also achieved by other word classes such as verbs, e.g. *afagib* ‘be dumb’ and *qab* ‘become silent’ (p.196) and special nouns such as *dangú* ‘bluntness’ (p.195). This latter group merits attention since it deviates from other more prototypical nouns in that they are simply juxtaposed to their head noun with no noun gender linker, or in Mous’ diction ‘anaphoric pronoun’, intervening, e.g. *tsatay* (*\*ko*) *dangú* ‘blunt knife’, establishing a morphosyntactically different type of construction.

#### 4.9 Ambivalence of attributive vs. predicative use of adjectives

Just as in Burunge (Kießling 1994), there is an ambivalence of attributive vs. predicative use of adjectives, since in both cases the adjective is linked to the head noun by an “anaphoric pronoun” (p.193-4) – the third person forms of which, *ku* ~ *koo* (m) vs. *ta* (f), “resemble the use of the impersonal subject prefixes to selectors” (p.221) so that adjectival predication basically converges in form with “passives”. This

is definitely true for 3sgm where forms of anaphoric pronouns such as *ku* and *koo* converge with “passive” selectors composed of the subject indefinite marker *ki-* which is prefixed to the 3sgm object clitic {*o*}. However, this line of argumentation cannot hold for 3sgf where the anaphoric pronoun *ta* is distinct from the “passive” selector *ka*, i.e. fusion of *ki-* and {*a*}. Moreover, the distribution of 3sgm forms *ku* vs. *koo* remains to be explored in more depth to see whether they are really in free variation.

#### 4.10 Some generalisations reviewed

Some other generalisations offered by Mous are to be treated with caution, since they seem to reflect an older layer of analysis which is contradicted, at times, by data presented somewhere else in the study. Thus, it is not the case that labialised dorsals before the vowel *e* are restricted to only two instances, i.e. *gweer* ‘open’ and *axwees* ‘talk’, as claimed on p.13, facing plenty of counter-evidence, e.g. *xwere* ‘e(e)s’ ‘fry’ (p.324), *kweera* ‘bush, forest’ (p.296), *gwerehh* ‘dikdik’ (p.286). In a similar vein, the plural formation *-ee-i* is definitely not restricted to the three instances cited on p.80, since there is also *tsifeeri* (p.90, 318) derived from *tsifra* ‘tongue’.

The absence of “assimilations to u through hh and h” (p.116) in Mous’ corpus of derived verb stems is definitely an accidental gap, since there are examples such as *tluhh-us* ‘hammer in’ (< \**tluhh-is*), *puh-um* ‘pound’ (< \**puh-im*), *tsuhh-ut* ‘cough’ (< \**tsuhh-it*).

The verbal stems *eehaamis* ‘heaten’ and *lohis* ‘carry’ cannot be regarded as “frozen” causatives (p.122), since simplex forms such as *haam* ‘be(come) hot’ and *looh* ‘migrate’ do exist.

It seems a bit far-fetched to identify the final marker *-êe* for rhetorical questions with the nominal subordinator *-ee* (p.168). A more plausible way to account for it would be to identify it as allomorph of the insistence suffix *-(iy)ée* (p.166) in non-palatal environment.

While it is highly probable that the negative suffix *-basl* originates in a verb, the synchronic evidence provided (p.168) for an Alagwa verb *basl* ‘refuse’ is not very compelling, since the only example given in (6.33) *ana basl-iyêe* ‘I refuse completely’ could alternatively be analysed as a nominal clause ‘not me, no way’.

The generalisation that “there is no de-ideophonic derivation to verbs” (p.203) seems too strong, since there are indeed instances such as */isit* ‘sneeze’ which seems to be derived by the middle suffix *-it* from the onomatopoeic word */is* for the sound of a sneeze.

#### 5 Conclusion

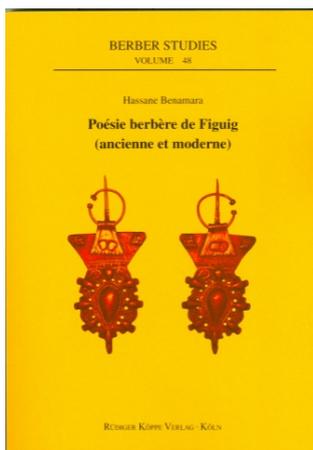
Quibbles aside, Maarten Mous’ first comprehensive description of Alagwa grammar is a milestone in Cushitic studies. Mous succeeds to show that the Southern Cushitic languages certainly deserve the attention of typologists for they present various remarkable properties, e.g. in the semantics of gender and number and their complex intertwining in nominal declensions, the integrated system of coding event and participant plurality along with imperfectivity, the rich array of reduplicatory patterns and – as the outstanding feature of its morphosyntax – the selector or preverbal clitic cluster, which seems to indicate an early stage of incipient polysynthesis along the lines of pragmatically conditioned incorporation of nouns in between the verb and the selector. On the one hand Mous’ descriptive study is broad in that it covers roughly all structural levels of grammar, and on the other hand he manages to achieve a

remarkably fine descriptive resolution for many structural aspects, rarely reached in “first descriptions” and sketch grammars, especially for phonological issues, the semantics of some verbal derivational markers, pronominal and deictic categories, number and gender in nouns and the entire system verbal inflection involving the selector. He also succeeds in accurately following up the repercussions of individual phenomena across various structural domains which qualifies for a high degree of density in description and betrays the author’s profound insight into the “spirit” of the Alagwa language.

## 6 References

- EHRET, Christopher (1980) *The historical reconstruction of Southern Cushitic phonology and vocabulary*. Berlin: Dietrich Reimer.
- KIESSLING, Roland (1994) *Eine Grammatik des Burunge*. Köln: Rüdiger Köppe.
- KIEßLING, Roland (2001) “South Cushitic links to East Cushitic”. In: Zaborski, Andrzej (ed.), *New Data and New Methods in Afroasiatic Linguistics – Robert Hetzron in memoriam*, Wiesbaden: Harrassowitz, 95-102.
- KIESSLING, Roland (2002) *Die Rekonstruktion der südkuschitischen Sprachen (West-Rift): von den systemlinguistischen Manifestationen zum gesellschaftlichen Rahmen des Sprachwandels*. Köln: Rüdiger Köppe.
- KIEßLING, Roland (2003a) “Infix genesis in South Cushitic”. In: Bender, M. Lionel, Gábor Takács & David L. Appleyard (eds.), *Selected comparative-historical Afrasian linguistic studies in memory of Igor M. Diakonoff*, München: Lincom Europa, 109-122.
- KIEßLING, Roland (2003b) “Tonogenesis in Southern Cushitic (Common West Rift)”. In: Anyanwu, Rose-Juliet (ed.), *Stress and Tone – the African Experience (Frankfurter Afrikanistische Blätter 15)*, Köln: Rüdiger Köppe, 141-163.
- KIEßLING, Roland & Maarten MOUS (2003) *The lexical reconstruction of West Rift (Southern Cushitic)*. Köln: Rüdiger Köppe.
- KIEßLING, Roland, Maarten MOUS & Derek NURSE (2008) *The Tanzanian Rift Valley area*. In: Heine, Bernd & Derek Nurse (eds.), *A linguistic geography of Africa*, Cambridge: Cambridge University Press, 186-227.
- MOUS, Maarten (1993) *A grammar of Iraqw*. Köln: Rüdiger Köppe.
- MOUS, Maarten (2003) *The making of a mixed language: the case of Ma'a/Mbugu*. Amsterdam et al.: John Benjamins.
- NORDBUSTAD, Frøydis (1988) *Iraqw Grammar: An Analytical Study of the Iraqw Language*. Berlin: Dietrich Reimer.
- SERZISKO, Fritz (1982) “Numerus / Genus-Kongruenz und das Phänomen der Polarität am Beispiel einiger ostkuschitischer Sprachen”. In: Seiler, H. & F.J. Stachowiak, *Apprehension: Das sprachliche Erfassen von Gegenständen II: Die Techniken und ihr Zusammenhang in Einzelsprachen*, Tübingen, S.179-200.

Roland Kießling (University of Hamburg)



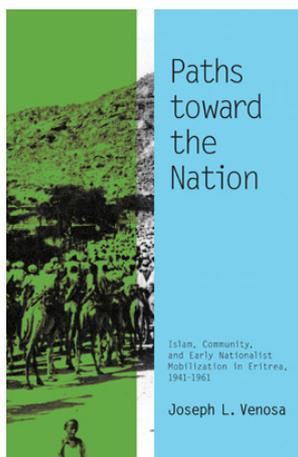
HASSANE BENAMARA, *Poésie berbère de Figuig (ancienne et moderne)*, Berber Studies, Volume 48, Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 2016, 223 p., ISBN 978-3-89645-948-0.

Il volume no. 48 della serie Berber Studies diretta da Harry Stroomer ci introduce in un settore della letteratura berbera ancora poco esplorato. Benché Hassane Benamara scriva modestamente che la selezione presentata in *Poésie berbère de Figuig (ancienne et moderne)* rappresenti solo «la punta dell'iceberg» del patrimonio poetico di Figuig, l'impressione che se ne ricava è di una ricchezza di generi, stili e temi. L'autore ha precedentemente pubblicato due lavori sull'area di Figuig, nel Marocco orientale (al confine con l'Algeria), la raccolta di racconti orali *Contes berbères de Figuig (Sud-est marocain). Textes en berbère avec traductions en français* (Cologne: Rüdiger Köppe, 2011) e il vocabolario *Dictionnaire amazighe-français. Parler de Figuig et ses régions* (Rabat: IRCAM, 2013).

L'introduzione di *Poésie berbère de Figuig* spiega che questa raccolta poetica è dovuta principalmente alla volontà di salvaguardare un patrimonio culturale a rischio di scomparsa. Secondo l'autore, i rapidi mutamenti indotti dalla scolarizzazione in arabo come dal cambiamento sociale ed economico portano a una mancanza di trasmissione, o ad una trasmissione parziale, della conoscenza linguistica e poetica come delle pratiche rituali in cui la poesia è praticata. Nella prima parte, Benamara presenta degli esempi divertenti e istruttivi di poesie e giochi infantili, seguiti da alcuni indovinelli e proverbi, prima di passare ad illustrare le varie forme delle rime della poesia di Figuig e numerosi generi della poesia definita «antica» grazie ad almeno una trentina di poemi (si veda l'annesso alla fine della prima parte, pp. 72-85). Con dovizia di esempi, l'autore propone una tipologia dei generi poetici secondo le denominazioni locali per evitare la ripresa di definizioni derivanti dallo studio delle letterature europee (p. 43). I vari generi (*azuzen*, ninnananna; *timdiḥin*, invocazione/preghiera/poema; *ahellil*, canto religioso; *amnaka*, gara poetica; *tutra* – e sottogeneri – canti religiosi/preghiere; *ḥatecba*, distico femminile; *uṛaṛ*, festa e canti festivi) sono introdotti da una parte descrittiva che permette di andare aldilà di una traduzione diretta ma semplificante, presentando il contesto di utilizzazione del termine e del genere letterario proposto. La definizione generale di “poesia” è ugualmente complessa, visto che nel caso in questione la creazione poetica è sempre legata al canto e alla musica, due aspetti che – come indica l'autore (p. 13) – sono “occultati” dalla terminologia come dall'assenza della notazione musicale dei testi presentati. L'aspetto musicologico resta quindi una ricerca aperta. La seconda parte presenta degli esempi della produzione di trentotto poeti che sono conosciuti per i loro versi creati o improvvisati. Alcuni poeti, letterati in arabo o in francese, hanno cominciato più recentemente a scrivere i propri testi, ma l'accurata trascrizione in berbero è dovuta all'autore poiché, per i poeti, la scrittura in berbero è ancora in divenire a causa della censura e della marginalizzazione di tale insegnamento negli stati postcoloniali magrebini. Fino a tempi recentissimi infatti la politica adottata era quella dell'“arabizzazione” e della promozione di tale lingua anche tra i berberofoni. Il volume offre una traduzione dei versi piuttosto letterale, per permettere al lettore di comprendere il testo in lingua originale, ma riesce a trasmetterne il senso ritmico e poetico.

Una riflessione più approfondita avrebbe giovato alla scelta della divisione del corpus in poesia “antica” e “moderna” visto che tale struttura non corrisponde alla descrizione data e non aiuta la comprensione dei materiali raccolti. Come indicato dall’autore, la poesia “antica” è difficilmente databile (p. 16) ed è stata offerta da informatori contemporanei (pp. 215-217), mentre la poesia “moderna” include i versi di poeti nati alla fine dell’Ottocento. Una tale divisione sembra inoltre suggerire una certa immutabilità della poesia detta “antica” anche se è ben saputo che dei generi che ci appaiono come ‘classici’ o ‘tradizionali’ possono derivare da modificazioni e creazioni sviluppate in un passato piuttosto recente, come nel caso del genere *asefru* nell’area berberofona della Cabilia nel nord dell’Algeria. Sarebbe anche stato opportuno indicare nella lista finale quali testi poetici siano stati declamati da ciascuno degli informatori. Una ultima nota è che le brevi biografie dei poeti che precedono i poemi nella seconda parte sono altamente istruttive e avrebbero meritato una riflessione. Sebbene Hassane Benamara spieghi (p.16) che egli abbia voluto presentare solamente una antologia, senza l’analisi della versificazione e del contesto di creazione, possiamo notare che dei trentotto poeti inclusi nel corpus poetico di Figui ben ventisette hanno frequentato le scuole superiori o l’università (incluse due poetesse) e gli altri le elementari. La sola eccezione è data dai tre poeti nati tra la fine dell’Ottocento e i primi del Novecento. I poeti nati negli anni sessanta e settanta sono i più numerosi (diciannove) e insieme ai quattro delle generazioni seguenti (nati rispettivamente negli anni ottanta e novanta) possono inoltre essere visti come “cantautori” poiché hanno prodotto canzoni e spesso pubblicato degli album insieme ai loro gruppi musicali. Nonostante le modificazioni in atto e l’arabizzazione scolastica, le biografie danno quindi la sensazione di una trasmissione e di una creazione poetica ancora vivace nell’interazione di oralità, scrittura e nuovi media. Sarebbe stato dunque interessante se l’autore avesse potuto dare qualche indicazione sulle modificazioni/continuità della versificazione in relazione alla scolarizzazione e alle influenze del genere della canzone internazionale (in berbero e in altre lingue). In conclusione, il lettore può essere grato a Hassane Benamara per aver dato vita a questo volume che offre una affascinante selezione poetica e propone una serie di piste di ricerca che speriamo l’autore stesso o altri ricercatori possano perseguire in futuro.

Daniela Merolla  
(Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO), USPC, Paris)



VENOSA JOSEPH L., *Paths Toward the Nation: Islam, Community, and Early Nationalist Mobilization in Eritrea, 1941–1961*, Athens, OH, Ohio University Press, 2014, 312 p., ISBN 978-0-89680-289-6.

La storia del nazionalismo eritreo è stata a lungo scritta mettendo in luce la matrice laica del Fronte di Liberazione del Popolo Eritreo (FLPE), mentre l’apporto della componente musulmana del Fronte di Liberazione Eritreo, e specialmente il ruolo della Lega Musulmana sono rimasti a lungo nell’ombra. *Paths Toward the Nation* è un importante contributo alla comprensione del nazionalismo eritreo, specialmente per l’attenzione rivolta al legame col mondo islamico del secondo dopoguerra e alla storia della Lega

Musulmana dell’Eritrea.

Ricorrendo in larga parte a fonti giornalistiche eritree, in tigrino e in arabo, come ad esempio *Sawt al-rabita*, l’organo di stampa ufficiale della Lega Musulmana, Joseph Venosa affronta tre questioni cruciali legate al primo nazionalismo eritreo tra il 1941 e il 1961. Innanzitutto, mostra come la Lega Musulmana fosse strettamente legata a una serie di trasformazioni socio-politiche che stavano attraversando tutta la regione alla fine della seconda guerra mondiale. In particolare, dimostra come i sentimenti anti-coloniali e nazionalisti del mondo islamico circostante ebbero un’importante influenza sui componenti dell’organizzazione. Lo stato-nazione eritreo – che si stava formando, in una zona di frontiera posta tra il Corno d’Africa e il Medio Oriente – è immaginato dagli attivisti dell’epoca, in relazione ai riferimenti ideologici che circolavano in quegli anni nel mondo islamico e dal quale attinsero i primi nazionalisti musulmani del paese. In secondo luogo, l’autore dimostra come, grazie a queste ampie dinamiche regionali, la Lega Musulmana rappresentò uno dei più importanti “vettori di sviluppo di una coscienza nazionale” e partecipò attivamente alla costruzione dell’identità eritrea. Infine, l’autore sostiene che, oltre a dar vita a una delle più ampie e influenti organizzazioni nazionaliste del suo tempo, la Lega Musulmana sviluppò un pensiero intellettuale, in linea con il modernismo islamico – in cui si articolò il complesso legame tra identità religiosa e nazionale – e dal quale scaturì il primo movimento eritreo pro-indipendenza. L’intreccio dell’identità religiosa musulmana e di quella nazionale eritrea assume nel contributo di Venosa una nuova dimensione, a lungo sottovalutata nella storia del paese.

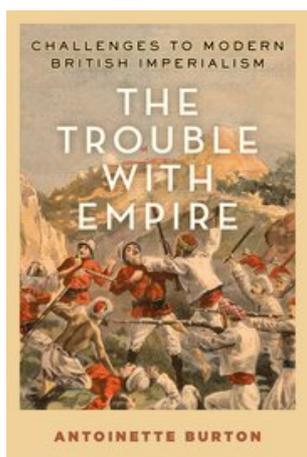
Il libro è organizzato in sette capitoli che ripercorrono la storia della Lega Musulmana, seguendo un ordine cronologico, dalla fine della seconda guerra mondiale, passando per la sua fondazione nel 1946, fino alla federazione con l’Etiopia e all’inizio della guerra civile eritrea degli anni sessanta. Il primo capitolo tratta l’emergenza dei primi movimenti guidati da attivisti musulmani nell’ambito dell’Amministrazione Militare Britannica del secondo dopoguerra, e considera, in modo particolare, l’impatto del movimento socio-politico di emancipazione condotto dalle popolazioni servili (tigrè), per lo più di classe mercantile e di liberi professionisti della provincia occidentale, contro l’aristocrazia feudale. Tale movimento che – sostiene l’autore – ebbe un ruolo chiave nella formazione di una coscienza islamica più ampia nel paese, si appellava alla lotta contro l’ingiustizia e ai valori islamici come strumenti di liberazione sociale ed economica. Il secondo capitolo tratta la fondazione della Lega Musulmana e

l'emergenza dei primi movimenti nazionalisti nell'arco di un anno, dal novembre del 1946, con i primi incontri nazionali della comunità islamica del paese che si svolsero a Cheren sotto gli auspici di Sayyid Bakri al-Mirghani, eletto ufficialmente come presidente dell'organizzazione, e con la partecipazione e il supporto significativo di nazionalisti progressisti e cristiani dell'altopiano centrale. Gli attivisti di questo movimento, spiega Venosa, si opponevano al partito pro-unionista, difendevano l'integrità territoriale dell'Eritrea secondo i confini coloniali precedenti al 1935 e sostenevano che, da un lato, un'eventuale annessione all'Etiopia avrebbe compromesso i diritti e l'identità dei musulmani eritrei e, dall'altro, avrebbe rappresentato un ostacolo per il paese nella sua avanzata verso una società moderna. La Lega Musulmana non chiedeva soltanto l'indipendenza del paese, ma invocava, infatti, l'avvio di un ampio processo di riforma sociale e culturale che doveva contribuire alla formazione di una coscienza nazionale. Nel terzo capitolo, l'autore mette in luce i primi conflitti interni all'organizzazione legati alle difficoltà finanziarie, alle controversie con gli unionisti e all'emergenza del banditismo (*shiftanet*) contro i militanti nazionalisti. Il quarto e il quinto capitolo si soffermano, rispettivamente, sui rivali politici dell'organizzazione e sulla nuova posizione della Lega – conseguente alla risoluzione delle Nazioni Unite che definiva un Governo Federale tra Eritrea ed Etiopia – che la vedeva impegnata nel richiedere l'autonomia regionale, da un punto di vista delle istituzioni religiose ed educative. Il sesto e settimo capitolo si soffermano sul periodo che va dal 1952 al 1961, nel contesto della Federazione tra Eritrea ed Etiopia, attraverso il processo di destrutturazione del sistema federale, fino all'annessione formale dell'Eritrea all'Etiopia. Gli attivisti della Lega si rivolsero direttamente ai ministri etiopi per contestare come, sotto il governo federale, la popolazione musulmana d'Eritrea era “privata dei suoi diritti civili e religiosi”, allo stesso modo di come lo erano stati storicamente i musulmani etiopi del governo imperiale (p.164). In questo periodo si assiste al declino dell'influenza politica dell'organizzazione, mentre i suoi membri aderirono, in parte, al più ampio Fronte di Liberazione Eritreo, ricercando, inoltre, un supporto islamico a livello transnazionale e nella diaspora.

Importante contributo alla storia contemporanea dell'Eritrea prima del 1961, *Paths Toward the Nation* mette in luce il ruolo chiave giocato dalla Lega Musulmana nella formazione di una coscienza nazionale eritrea. Certamente, questa stessa coscienza, al tempo stesso islamica ed eritrea, si stava formando, con una certa continuità, a livello di pratiche e di attori, già nel corso del periodo coloniale, nelle dinamiche d'interazione di una classe mercantile e intellettuale musulmana con gli attori, le pratiche e le politiche di governo dell'Italia liberale, ma anche, e forse soprattutto, nel corso dell'occupazione dell'Etiopia.

Silvia Bruzzi

(Chaire d'Etudes Africaines Comparées, Ecole de Gouvernance et d'Economie, Rabat)



ANTOINETTE BURTON, *The Trouble with Empire. Challenges to Modern British Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 320 p., ISBN 978-0-19-993660-1

Per apprezzare pienamente questo volume occorre condividere un assunto e fare una precisazione. L'assunto consiste nel ritenere l'impero britannico una costruzione solida, sicura e la cui legittimità non venne mai seriamente sfidata dalle popolazioni che ne subirono il dominio. La precisazione è che il volume è chiaramente rivolto ad un pubblico più ampio della consueta cerchia accademica, e che la Oxford University Press ne ha concepito la pubblicazione con non celate ambizioni divulgative, specialmente nei confronti degli studenti universitari.

L'autrice, docente di storia presso l'Università dell'Illinois, Urbana-Champaign, è un'apprezzata studiosa che negli anni ha contribuito al rinnovamento degli Imperial Studies, concentrandosi in modo particolare sulla dimensione di genere. L'impianto teorico del volume è chiaramente delineato nell'introduzione, dove l'autrice espone quelli che a lei paiono i due principali limiti di tante storie, anche recenti, dell'impero britannico: l'aver accettato acriticamente l'idea che sia esistita una *Pax Britannica* e l'aver proposto la *Rise and Fall Narrative*. L'enfasi sulla *Pax Britannica* ha finito per suggerire la percezione che l'impero, salvo qualche inevitabile eccezione, riuscì a creare un sistema stabile e sostanzialmente pacifico, dove le resistenze, quando esistevano, erano contenute ed espressione di settori marginali della società. Da simili premesse deriva il paradigma della *Rise and Fall*, ovvero una narrazione in cui la storia dell'impero britannico è presentata come scandita da tre momenti fondamentali: uno di conquista ed espansione, seguito da un lungo interludio fatto di stabilità per poi termina col processo di decolonizzazione. In questa ricostruzione, la successione dei tre momenti è caratterizzata da una sostanziale stabilità, mentre tempi e forme dei vari passaggi sono fermamente gestiti dalla metropoli.

A questa immagine l'autrice contrappone quella di un dominio precario, spesso sull'orlo del collasso, un enorme impero mal controllato e percorso da tensioni spesso fatali. La stabilità della *Pax Britannica* viene sostituita da uno schema interpretativo che evidenzia la perpetua insicurezza dell'impero, una vera e propria "anti-imperial empire history" o "anticolonial history" (13). Nell'introduzione, Antoinette Burton riconosce che, a partire dalle metà del secolo scorso, quest'approccio è già stato utilizzato, ma la sua proposta vuole fare della resistenza l'asse portante della nuova storia dell'impero britannico: non episodi sporadici e scollegati, ma un *continuum* capace di trasformare l'esperienza e la vita di chi fu chiamato ad amministrare l'impero in un limbo fatto di quotidiana instabilità.

*The Trouble with Empire* presenta quello che potrebbe essere definito un vero e proprio catalogo di queste fragilità, organizzandole in tre tipologie: militari, economiche e politiche. L'ampia casistica proposta include principalmente esempi provenienti da Asia e Africa, anche se non mancano riferimenti ad Europa, Oceania e Sud America.

La supremazia militare è il primo punto ad essere decostruito dalla Burton. Sono pochi gli autori ad aver messo in dubbio la capacità militare dell'impero britannico ma, secondo l'autrice, uno sguardo più attento svela l'estrema precarietà di questa

supremazia. La campagna di Malakand, ad esempio, se riletta attentamente, mentre celebra i fasti dell'impero, ne evidenzia anche le debolezze. Ad essere offerta non è un'analisi propriamente militare delle operazioni, ma una lista delle manchevolezze dimostrate sul campo e della strenua resistenza offerta dalla popolazione afghana. Lo stesso meccanismo è esteso a un'ampia serie di situazioni militari, note e meno note, da cui emerge, sempre secondo l'autrice, come le difficoltà incontrate dall'esercito britannico derivarono soprattutto dalla lotta delle popolazioni invase. L'ampia ricostruzione si basa su fonti abbastanza classiche e conosciute: le memorie e i diari dei soldati, rapporti governativi e risultati di commissioni d'indagine.

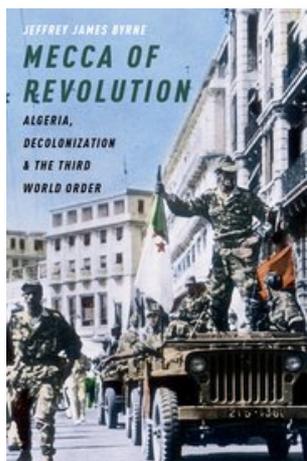
Il secondo capitolo è dedicato all'analisi della resistenza a livello economico: ad essere passati in rassegna sono boicottaggi, sabotaggi, diserzioni, scioperi e digiuni che si registrarono durante tutto l'arco di vita dell'impero britannico. Ancora una volta, l'obiettivo della rassegna è quello di metterne in evidenza la precarietà, questa volta economica.

Il capitolo conclusivo è dedicato alle sollevazioni e rivoluzioni, ad essere approfondite sono: la rivolta dell'indaco in India (1858-1860), la ribellione della baia di Morant in Jamaica (1865) e poi le tensioni fra cattolici e protestanti in Irlanda. Successivamente, il capitolo passa in rassegna una nutrita casistica di sollevazioni durante lo *Scramble for Africa* e i primi anni del '900. Ancora una volta, l'obiettivo è dimostrare come la resistenza messa in atto dai popoli colonizzati riuscì a mettere in costante difficoltà la macchina imperiale, costretta a sedare moti e rivolte un po' ovunque. Dopo questa imponente rassegna della riottosità al progetto imperiale, il messaggio dell'estrema fragilità dell'impero sembra passare.

Il lettore informato farebbe subito notare che la tesi di fondo non risulta particolarmente originale (a partire dal lavoro di Terence Ranger sulla rivolta in Southern Rhodesia nel 1896-97, apparso nell'ormai lontano 1967), e pochi studiosi sottoscriverebbero oggi la tesi di un impero britannico incontrastato e solido. La scelta dell'autrice di utilizzare una lunghissima serie di esempi, presi da contesti ed epoche diverse, dimostra sicuramente l'intensità della resistenza anticoloniale, ma espone anche al rischio di eccessive semplificazioni, incrinando paradossalmente la tesi di fondo che si vorrebbe dimostrare. L'analisi approfondita delle situazioni di resistenza e rivolta, evidenzia soprattutto l'unicità dei vari casi, tra l'altro non sempre interpretabili in chiave anticoloniale.

Questi limiti sono solo parzialmente sanati se si tiene in considerazione la natura divulgativa del lavoro. Gli studenti troveranno nel volume della Burton un'utile guida per inquadrare meglio la portata della resistenza locale all'impero ma, molto probabilmente, non un modello per comprenderne la complessità.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)



JEFFREY JAMES BYRNE, *Mecca of Revolution. Algeria, Decolonization, and the Third World Order*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 388 p., ISBN 978-0-19-989914-2.

Il 1 novembre 1954 il Fronte di Liberazione Nazionale (FLN), una piccola e pressoché sconosciuta organizzazione algerina, rivendicò attraverso l'emittente *Sawt al-Arab* una serie di azioni lanciate nella notte contro obiettivi militari. Gli attentati ebbero conseguenze modeste, ma nel giro di pochi mesi la situazione si complicò e i francesi dovettero riconoscere che qualcosa stava accadendo: in effetti, nel giro di otto anni l'Algeria ottenne l'indipendenza. Il movimento di liberazione algerino ebbe chiaro fin dai primi giorni che il successo della sua azione sarebbe dipeso da elementi interni ed esterni, per questo il FLN destinò parti importanti delle sue magre risorse alla creazione di una struttura internazionale fatta di rappresentanze, sedi, missioni e comitati di solidarietà un po' ovunque. Il volume di J.J. Byrne rappresenta una interessante storia delle relazioni internazionali del FLN nel periodo compreso tra i primi anni '50 e il colpo di stato che il 19 giugno 1965 depose Ben Bella.

A mezzo secolo di distanza, anticolonialismo e terzomondismo sono al centro di un rinnovato interesse. La natura transnazionale dei movimenti che animarono questa stagione, le reti e il networking che accompagnò la loro azione e l'impatto politico che ne derivò, hanno fatto da sfondo al ritorno di un tema classico della storiografia militante. Il volume di Byrne si affianca ad altri contributi in inglese usciti recentemente sulla guerra d'Algeria, un tempo feudo quasi esclusivo della storiografia francese<sup>4</sup>. Questi nuovi contributi hanno evidenziato la dimensione internazionale di uno scenario a lungo trattato nell'ottica delle relazioni fra Francia e Algeria e come un episodio, sebbene importante, della storia politica della Francia. Inoltre, negli ultimi anni molti studiosi hanno potuto consultare i documenti conservati presso gli *Archives nationale d'Algérie* insieme alla possibilità di lavorare nel paese. Il risultato di questo nuovo ciclo di ricerche è stato importante da più punti di vista: nuove voci e prospettive sono state integrate nella storia del paese e si è realizzato un chiaro superamento della cronologica abituale della storia dell'Algeria, che comprimeva la parabola dell'FLN al periodo dal 1954 al 1962, l'anno dell'indipendenza.

La ricerca sull'anticolonialismo si è spesso soffermata sul ruolo dell'Egitto di Nasser, punto di riferimento costante per i vari movimenti di liberazione. Senza dubbio Cairo rappresentò uno snodo fondamentale nella geografia dei movimenti che sorsero e operarono negli anni '50 e '60. Senza raggiungere il livello di intensità e visibilità dell'azione egiziana, altri paesi del Medio Oriente, come Siria e Iraq, offrirono il loro sostegno a gruppi rivoluzionari e anticoloniali. L'Algeria fu un altro protagonista di questa fondamentale stagione politica e, attraverso un'ambiziosa azione diplomatica, cercò realizzare il sogno di trasformare il Terzo Mondo in una nuova entità nel panorama delle relazioni internazionali.

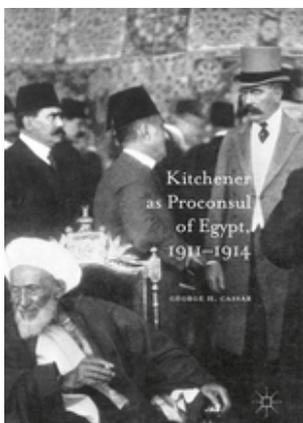
<sup>4</sup> Si veda ad esempio: Matthew Connelly, *A Diplomatic Revolution. Algerias Fight for Independence and the Origins of the Post-Cold War*, Oxford University Press, Oxford, 2002; Darcie Fontaine, *Decolonizing Christianity. Religion and the End of Empire in France and Algeria*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016; Jennifer Johnson, *The Battle of Algeria. Sovereignty, Health Care, and Humanitarianism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2016.

Il volume non propone una ricostruzione della guerra d'Algeria, si sofferma invece sulla politica internazionale del FLN durante la guerra di liberazione e poi negli anni dal 1962 al 1965.

Fra le parti più interessanti di un volume denso e dotato di un impianto teorico molto coerente, vi sono, almeno dal punto di vista di uno storico dell'Africa, le parti relative alle relazioni fra il FLN e gli altri movimenti di liberazione africani. Questo tema, pur essendo presente in più punti del volume, è analizzato compiutamente nel secondo capitolo, tutto dedicato al sostegno fornito dal FLN al Congo di Lumumba e ai paesi francofoni dell'Africa occidentale. La svolta verso l'Africa avvenne quando le tensioni con Tunisia e Marocco aumentarono, il FLN comprese allora che occorreva garantire il progetto rivoluzionario attraverso il rafforzamento della rete coi paesi africani. Ispirandosi all'esempio cubano, l'FLN accarezzò l'idea di trasformarsi nella "Cuba dell'Africa", e offrì il suo sostegno a numerosi movimenti rivoluzioni africani.

Partito con una decisa propensione per una linea neutralista all'epoca in cui la guerra fredda spingeva a scegliere un campo, l'FLN dal 1958 in poi si avvicinò sempre più al blocco comunista. Fu una scelta consapevole e per molti aspetti opportunistica. L'Algeria, come altri paesi del Sud del mondo, fece del suo meglio per trarre vantaggi dal complicato equilibrio internazionale generato dal sistema bipolare. L'analisi del posizionamento algerino durante la guerra fredda rappresenta un altro punto di forza di questo volume. Quando il confronto sovietico-americano si spostò dall'Europa al Terzo Mondo e nuovi attori come Cina e Francia emersero, l'Algeria approfittò della situazione garantendosi ampi spazi di manovra. L'ipotesi di Byrne che il Terzo Mondo guardasse con apprensione ad ogni ipotesi di distensione non appare quindi come una mera provocazione. In base a questa interessante lettura, i primi anni '70, l'apice dell'attivismo terzomondista, potrebbero essere interpretati come una reazione alla possibile integrazione del blocco comunista nel sistema internazionale. Détente e Ostpolitik spiazzavano un Terzo Mondo che negli anni aveva trasformato in opportunità le tensioni del bipolarismo, e ora rischiava seriamente di essere abbandonato nelle difficoltà, senza più la possibilità di negoziare il suo posizionamento. Il libro di Byrne rappresenta un contributo molto interessante per gli studi sull'Algeria e la guerra fredda: ricco, stimolante e ben strutturato merita e ripaga il piacere della sua lettura.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)



GEORGE H. CASSAR, *Kitchener as Proconsul of Egypt, 1911-1914*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, 254 p., ISBN 978-3-319-39362-9.

Figura leggendaria, Horatio Herbert Kitchener (1850-1916) incarna per molti aspetti l'essenza dello spirito militare britannico in età imperiale. Kitchener divenne popolare quando, nel 1898, sconfisse nella piana di Karari le truppe del Khalifa e poi entrò vittorioso a Khartum, lavando nel sangue l'onta patita con Charles Gordon e ristabilendo l'onore dell'esercito britannico.

Il trionfo sudanese gli valse il titolo di "Lord Kitchener of Khartum" ma confermò anche alcuni lati più problematici della sua personalità:

maniere brusche e carattere scontroso ma, soprattutto, una brutalità sul campo di battaglia che non mancò di sconcertare anche gli osservatori a lui più indulgenti. A Karari rimasero sul campo undicimila sudanesi, e dei diciassettemila feriti molti furono lasciati morire. Una volta entrato a Khartum la tomba del Mahdi venne distrutta e i resti del “ben guidato” dispersi nel Nilo. La stampa britannica rimase scandalizzata da tanta brutalità, e la stessa Regina Vittoria espresse il proprio imbarazzo di fronte agli eccessi di Kitchener. Successi ed eccessi si ripeterono nella seconda guerra angloboera, di cui nel 1900 Kitchener ottenne il comando delle operazioni. Passato in India nel 1902, il conflitto che lo vide protagonista fu questa volta tutto interno e Lord Curzon, vicerè del paese, si dimise a causa dei continui attriti con Kitchener.

Nella vita di Kitchener il periodo che va dal 1911 al 1914, passato in Egitto come console generale britannico, non sembra avere attirato l’attenzione dei biografi. Una pagina minore nella vita di chi, subito dopo, sarà chiamato alla guida della macchina militare britannica durante la Prima guerra mondiale? George H. Cassar ritiene di no, e agli anni in cui Kitchener fu proconsole in Egitto dedica questo volume.

Una vita piena e intensa come quella di Kitchener si presta perfettamente alla trasposizione biografica: Kitchener è stato oggetto di innumerevoli ricerche e in contemporanea all’uscita del volume si segnala anche l’interessante lavoro di C. Brad Faught, *Kitchener: Hero and Anti-Hero*<sup>5</sup>. Mentre Faught prende in considerazione tutta la vita di Kitchener, il volume di George H. Cassar si concentra sul periodo 1911-1914. A farsi carico di questo compito è uno dei massimi esperti della figura di Kitchener: George H. Cassar, professore di storia militare alla Eastern Michigan University, con all’attivo due apprezzate opere sulla vita di Kitchener<sup>6</sup>. Il proconsolato di Kitchener, ricorda l’autore, è rimasto piuttosto sconosciuto, ma riveste un’importanza particolare per la storia dell’Egitto e anche per tutto il Medio Oriente, visto che le decisioni prese al Cairo avevano un inevitabile impatto regionale. Non era la prima volta che Kitchener si trovava ad amministrare un territorio: dal 1898 al dicembre del 1899 era stato il primo governatore generale del Sudan. Gli storici del Sudan hanno sempre dato un giudizio negativo su questa parentesi: i metodi autoritari, i frequenti ripensamenti e una gestione non ortodossa delle procedure amministrative, contribuirono a creare tensioni all’interno del suo staff e con la popolazione sudanese<sup>7</sup>. Ma si trattò di un periodo relativamente breve, in un contesto precario e fortemente segnato dai timori di una recrudescenza mahdista e dagli attriti legati al tentativo francese di affacciarsi sulla valle del Nilo.

L’esperienza egiziana fu sostanzialmente diversa: le difficoltà non mancarono, ma furono più che altro di carattere politico. Cassar interpreta il silenzio sulla parentesi egiziana di Kitchener più che altro come un problema legato alle fonti: gli scritti di Kitchener relativi al suo proconsolato sono davvero pochi, un tratto tipico dell’eminente vittoriano, che non raccolse mai in maniera sistematica la sua corrispondenza.

Il taglio dell’opera è decisamente classico e l’attenzione è tutta rivolta al protagonista: il dato prevale in maniera evidente sull’interpretazione. Il volume è sprovvisto di un’introduzione, la stringatissima prefazione che la sostituisce elenca i tre obiettivi del

<sup>5</sup> C. Brad Faught, *Kitchener: Hero and Anti-Hero*, London, New York, I. B. Tauris, 2016.

<sup>6</sup> G.H. Cassar, *Kitchener: Architect of Victory*, London, W. Kimber, 1977; G.H. Cassar, *Kitchener’s War: British Strategy from 1914 to 1916*, Washington, Brassey’s, 2004.

<sup>7</sup> P. M. Holt, M. W. Daly, *A History of the Sudan. From the Coming of Islam to the Present Day*, Pearson, 2000, p. 102; M. W. Daly, *Empire on the Nile. The Anglo-Egyptian Sudan 1898-1934*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 39.

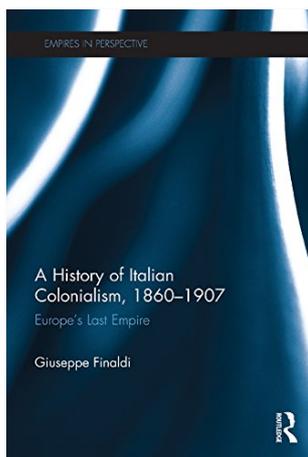
lavoro: portare alla luce una pagina poco nota della vita di Kitchener; evidenziare il suo impatto nella storia dell'Egitto e poi mettere in luce il ruolo di Kitchener nelle dinamiche politiche del Medio Oriente fino al 1914.

Gli anni fino alla nomina di Kitchener alla guida dell'Egitto sono affrontati nei primi due capitoli del volume. Gli altri sei capitoli che compongono il volume mantengono un andamento cronologico, anche se l'impostazione è tematica. Cassar sottolinea come Kitchener venne inviato in Egitto con un mandato abbastanza vago e che subito mostrò uno stile di governo paternalistico (cap. 3). Il quarto capitolo presenta un interesse particolare per gli studiosi del colonialismo italiano in quanto viene approfondita la delicata posizione britannica nei confronti della presenza italiana in Libia. Il governo di Londra optò per la neutralità, scelta che favoriva l'Italia, mentre l'opinione pubblica egiziana si schierò a fianco della resistenza libica. Kitchener fu rigido nell'applicazione del neutralismo, ma si mostrò decisamente infastidito dalle continue pressioni italiane. Politiche di sviluppo, sicurezza pubblica, il problema delle capitolazioni e il controverso e turbolento rapporto con il Khedive Abbas II, costituiscono la parte centrale del volume che viene concluso da un capitolo dedicato agli avvenimenti immediatamente precedenti la Prima guerra mondiale.

Il lavoro di Cassar fa emergere con chiarezza il carattere e la personalità di Kitchener. A risaltare è la disposizione autoritaria, ma anche un insospettato senso dell'umorismo, insolito in una figura non certo facile, spigolosa e poco versata per il lavoro di team. La passione di una vita per le porcellane, di cui fu avido collezionista, ma anche i cibi preferiti, la moderazione nel bere e la cura per l'aspetto e i vestiti, sono tutti particolari che Cassar restituisce con grande intensità: negli anni l'azzurro intenso degli occhi si era un po' velato e un leggero sovrappeso aveva fatto la sua comparsa. Ma anche le linee generali della politica britannica nel paese e nella regione sono illustrate con abilità da Cassar che è sicuramente vittima del fascino, per quanto sinistro, di Kitchener, ma non arriva mai a darne un ritratto sfacciatamente apologetico. Se c'è una vittima in questo volume è piuttosto l'Egitto. Le complessità del paese, ma anche l'estrema vitalità del suo movimento nazionalista, rimangono per tutto il lavoro uno sfondo mal definito. Emblematico è il capitolo dedicato alle relazioni col khedive Abbas II, descritto come corrotto, intrigante, falso, oppressore dei deboli e libertino. Una descrizione che, con ogni probabilità, Kitchener avrebbe sottoscritto, ma che non rende giustizia alla complessità della situazione egiziana di quegli anni e alla personalità di Abbas II, ingiustamente liquidato come l'ennesimo satrapo orientale. Un'attenzione maggiore alle fonti non britanniche avrebbe sicuramente permesso di delineare un quadro meno sbilanciato.

In conclusione, un lavoro fondamentale per capire l'uomo, ma che presta meno attenzione all'intricato scenario egiziano di cui Kitchener fu meno in controllo di quanto Cassar lasci intendere.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)



GIUSEPPE FINALDI, *A History of Italian Colonialism, 1860-1907. Europe's Last Empire*, London and New York, Routledge, 2017, 256 p., ISBN 978-1-138-69797-3.

A livello internazionale il colonialismo italiano continua ad essere un tema abbastanza trascurato. Per anni lavori anche importanti hanno prestato un'attenzione marginale al caso italiano, relegandolo spesso ad un ruolo di secondo piano, quando non di curiosità. I pochi contributi esistenti hanno mostrato una chiara preferenza per il periodo fascista, mentre il periodo liberale ha attirato molta meno attenzione. Una delle ragioni all'origine di questa disattenzione è probabilmente, anche se non esclusivamente, linguistica. Nel panorama dell'editoria anglofona manca così una sintesi recente delle vicende coloniali italiane: negli ultimi anni sono apparse più che altro curatele<sup>8</sup>, ricche di spunti interessanti ma inevitabilmente frammentarie nel disegno d'insieme. Manca ancora un lavoro in lingua inglese che sappia essere aggiornato e presenti la necessaria originalità interpretativa sul modello, per intenderci, della storia del colonialismo tedesco pubblicata solo qualche anno fa da Sebastian Conrad<sup>9</sup>. Il volume di Giuseppe Finaldi tenta parzialmente di colmare questo vuoto, offrendo al lettore anglofono una storia della prima fase dell'espansione coloniale italiana, quella centrata sul Corno d'Africa. La scelta cronologica dell'autore (1860-1907) risulta un po' criptica anche ad un lettore esperto: nell'introduzione il tema è affrontato in maniera molto superficiale, specificando che l'*a quo* riguarda la creazione del Regno d'Italia, mentre l'*ad quem* si riferisce ai primi anni del ventesimo secolo (2). Il volume è ugualmente enigmatico nel sottotitolo, che recita "Europe's Last Empire": ad essere pignoli, nella storia del colonialismo italiano il termine "impero" fa la sua comparsa abbastanza tardi, per la precisione, a partire dal 9 maggio 1936, quando Mussolini proclamò ufficialmente la nascita dell'impero. I dubbi legati al titolo svaniscono non appena iniziano a scorrere le prime pagine. Lo stile dell'autore non è solo piacevole, ma l'intero volume è animato da un ritmo che rende la lettura scorrevole. Finaldi possiede il gusto per l'aneddoto storico e introduce innumerevoli episodi gustosi, a tratti grotteschi, che rivelano tutte le debolezze del caso italiano. Lo schema interpretativo è quello in buona parte sperimentato con successo nel suo precedente lavoro sul rapporto fra l'identità nazionale italiana e l'espansione coloniale. Il suo *Italian National Identity in the Scramble for Africa*<sup>10</sup> continua ad essere un volume importante e originale. Mentre però questa prima opera era chiaramente dedicata alla cultura coloniale, e si inseriva pienamente nel ricco filone dei *Cultural Studies*, questo secondo volume è, nella scelta del tema e nell'approccio, più classico e di chiaro taglio storico. Come si ricorda nel breve capitolo introduttivo, il volume si

<sup>8</sup> Senza voler essere esaustivi segnalo a titolo d'esempio: P. Palumbo (ed.), *A Place in the Sun. Africa in Italian Colonial Culture from Post-Unification to the Present*, University of California Press, Berkeley, 2003; J. Andall and D. Duncan (eds.), *Italian Colonialism. Legacy and Memory*, Peter Lang, Oxford-New York, 2005; Ruth Ben-Ghiat and M. Fuller (eds.), *Italian Colonialism*, Palgrave Macmillan, New York, 2005.

<sup>9</sup> S. Conrad, *German Colonialism. A Short History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012. L'eccezione, per l'Italia, è costituita dalla traduzione in francese dell'ottimo volume di Nicola Labanca *Oltremare (Outre-mer. Histoire de l'expansion coloniale italiana)*, Ellug, Grenoble, 2014).

<sup>10</sup> G. Finaldi, *Italian National Identity in the Scramble for Africa. Italy's African Wars in the Era of Nation-Building, 1870-1900*, Peter Lang, Bern, 2009.

snoda attraverso una doppia narrazione: quella del Regno d'Italia e quella sull'espansione africana. Due piani complementari, al punto da essere praticamente inscindibili.

L'obiettivo è quello di ripercorrere le principali tappe dell'espansione italiana in Africa. I primi tre capitoli sono prosopografici e introducono i protagonisti dell'espansione in Africa. Tre sono le categorie individuate: missionari, viaggiatori e militari.

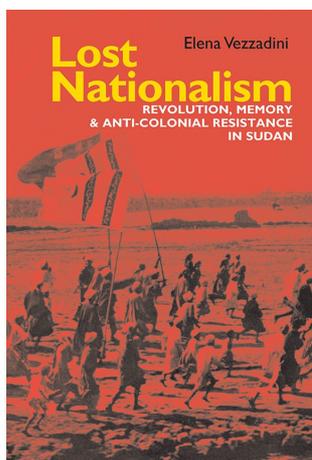
Fra i primi la scelta va a Comboni, De Jacobis, Massaia, Sapeto e Stella, mentre per i viaggiatori la galleria dei profili è leggermente più nutrita, anche se ugualmente convenzionale: Giulietti, Gessi, Ruspoli, Porro, Antinori, Cecchi, Chiarini, Franzoj ecc. Le stesse considerazioni possono essere fatte per i criteri che hanno guidato la scelta dei militari e che ricalca molto da vicino gusti e preferenze degli scritti apparsi in epoca coloniale e postcoloniale.

A partire dal quarto capitolo, dall'analisi dei precursori si passa alla ricostruzione dei fatti: prime ad essere ripercorse sono le vicende che portarono alla creazione della colonia primogenita, l'Eritrea. Il quinto e sesto capitolo ricostruiscono i tentativi per estendere all'Etiopia il controllo italiano e il suo tragico epilogo nella piana di Adua. Il settimo capitolo è in buona parte dedicato alla vicenda dei circa duemila prigionieri italiani in mano etiopica, e per il cui rilascio fu pagato un riscatto di circa dieci milioni di lire. Il destino dell'Eritrea e del decennio di governatorato di Ferdinando Martini, a cui si deve la sopravvivenza dell'Eritrea come colonia, ma anche il suo ruolo marginale e incerto, sono trattati nell'ottavo capitolo. Fra i risultati più importanti ottenuti da Martini, ci ricorda Finaldi, ci fu quello di circoscrivere il peso politico dell'elemento militare, che fino ad allora aveva avuto un peso decisivo nella vita della colonia: una considerazione decisamente in linea con le posizioni della storiografia sul colonialismo italiano. Gli ultimi due capitoli prendono in esame la storia dell'espansione nella regione somala, dagli anni '80 del XIX secolo fino alla comparsa di Muhammad Abdallah Hasan, il "mullah pazzo".

Prendendo in considerazione l'arco temporale 1860-1907, il volume ripercorre efficacemente ascesa, declino e rinascita del sentimento coloniale in Italia e i suoi riflessi nel Corno d'Africa. Finaldi ripropone scenari, protagonisti e cronologie che dall'epoca coloniale ad oggi sono considerate le pietre miliari dell'epopea coloniale italiana in Africa. Sono scelte che ritroviamo già nelle classiche ricostruzioni di Gennaro Mondaini e Raffaele Ciasca e che Angelo Del Boca cominciò a indagare e problematizzare a partire dalla seconda metà degli anni '60. L'abissale differenza fra un Ciasca e un Del Boca non risiede tanto nella scansione cronologica proposta, nei fatti evidenziati e nei protagonisti individuati: questi elementi rimangono sorprendentemente simili; la differenza risiede tutta nella loro interpretazione e valutazione, che non potrebbe essere più diversa. Il lavoro di Finaldi si ispira e dialoga con la generazione di studiosi che ebbero il merito di rifondare la storia del colonialismo italiano: primo fra tutti Battaglia e poi Del Boca, Rochat, Rainero e il più recente Labanca. Di questi autori Finaldi ripropone le tesi fondamentali, fornendo precisazioni e approfondimenti che non modificano di molto le nostre conoscenze. Il lavoro è esclusivamente basato su fonti secondarie, di cui l'autore è un esperto conoscitore. Il vuoto che risulta dal mancato utilizzo di documentazione archivistica finisce per sentirsi e impedisce al volume di aggiungere elementi di sostanziale novità alle nostre conoscenze sul periodo. Questa caratteristica è resa ancor più evidente dalla scarsa attenzione prestata da Finaldi alla ricerca condotta in Italia dal 2000 ad oggi:

periodo in cui non pochi studiosi hanno cercato d'imprimere maggiore profondità alle conoscenze sul periodo coloniale, sperimentando nuovi approcci e utilizzando nuove fonti.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)



ELENA VEZZADIN, *Lost Nationalism. Revolution, Memory and Anti-colonial Resistance in Sudan*, Woodbridge, James Currey, 2015, 317 p., ISBN 978-1-84701-115-2.

Il 27 novembre 1924, l'XI battaglione dell'esercito Sudanese marciò per le strade di Khartum in direzione della stazione ferroviaria. L'obiettivo era quello di raggiungere i commilitoni egiziani, ai quali era stato ingiunto l'ordine di evacuare il paese. Solo otto giorni prima, Sir Lee Stack, governatore del Sudan e Sirdar dell'esercito egiziano, era stato ucciso al Cairo da un estremista egiziano. L'occasione permise agli inglesi di sbarazzarsi una volta per tutte della presenza dell'esercito egiziano in Sudan. Quando gli uomini dell'XI battaglione rifiutarono di ubbidire agli inglesi, questi aprirono il fuoco e per due giorni i combattimenti si susseguirono nella capitale sudanese. Fu all'ospedale militare che gli uomini dell'XI battaglione si asserragliarono, quasi tutti preferendo la morte alla resa. Il tragico epilogo chiudeva una stagione di forti tensioni, iniziata nei primi anni '20 con la formazione della White Flag League (WFL), a cui la storiografia sudanese ha dato il nome di "rivoluzione del 1924" e che è al centro di questo interessante volume.

Per ricostruire i fatti e comprendere le cause della rivoluzione, gli inglesi affidarono alla guida di John Murray Ewart una commissione d'inchiesta che dopo un anno presentò il *Report on Political Agitation in the Sudan*. Quello che passerà agli atti come l'Ewart Report stabilì che la rivoluzione era stata istigata dagli egiziani e portata avanti da un gruppo di sudanesi "detrribalizzati", in buona parte proveniente dalle regioni meridionali: i "detrribalized negroids". Le conclusioni del rapporto Ewart sono state sposate da buona parte della storiografia sudanese: P.M. Holt e M.W. Daly, nella loro *History of the Sudan* descrivono la White Flag League come formata da quadri minori dell'amministrazione anglo-egiziana, in buona parte privi di un effettivo radicamento nella società sudanese<sup>11</sup>. Quello dello scarso sostegno popolare (nel giugno 1924 gli appartenenti alla WFL non superavano i 150 membri) è un punto ribadito anche da M.W. Daly, in quello che rimane ancora uno degli studi più esaustivi sul Sudan anglo-egiziano<sup>12</sup>. Questa percezione è cominciata a mutare verso la fine degli anni '80, quando Yoshiku Kurita ha pubblicato le sue ricerche sul tema, apparse dapprima in inglese e poi raccolte, in arabo, in un volume pubblicato dal Markaz al-

<sup>11</sup> P.M. Holt, M.W. Daly, *A History of the Sudan. From the Coming of Islam to the Present Day*, 5<sup>th</sup> ed., Pearson, 2000, p. 113.

<sup>12</sup> M. W. Daly, *Empire on the Nile. The Anglo-Egyptian Sudan 1898-1934*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 293.

Dirasat al-Sudaniyya del Cairo<sup>13</sup>. Kurita si è concentrata in modo particolare sul ruolo dei “Negroid but Detrablized People”, mettendo in luce come questo gruppo, formato da persone di origine meridionale e con un passato di schiavitù, giocarono un ruolo importante nella storia del Sudan. Il primo obiettivo che questo volume consegue brillantemente è quello di ridare centralità alla rivoluzione del 1924: non un episodio anomalo nella storia del Sudan, ma la conclusione di un processo storico molto più ampio che culminò in un vero e proprio movimento anticoloniale. I fatti del novembre 1924 sono inseriti in una cornice più ampia, che comprende la lotta nazionalista in Egitto e l’attivismo politico in Sudan negli anni ’20. Così inquadrato, il 1924 assume i connotati di un movimento ramificato, che non può essere liquidato come “rivolta”, perché fu sicuramente qualcosa di più complesso e non certamente una rivoluzione di “pochi” (12). Il volume è diviso in quattro parti, di cui la prima ricostruisce il diffondersi del sentimento nazionalista in Sudan, e il suo rapporto col più vasto dibattito anticoloniale scaturito ai margini della Grande guerra. Particolare attenzione è prestata alla stampa e al telegrafo, due strumenti introdotti dal potere coloniale, ma che i sudanesi seppero trasformare in efficaci strumenti di protesta. La mappa dei legami e delle relazioni transnazionali tracciata in questa parte è particolarmente preziosa per la storiografia sudanese, da sempre incline a trattare la storia del paese senza prestare adeguata attenzione al contesto regionale, con la sola eccezione dell’Egitto.

La seconda parte ripercorre gli avvenimenti che culminarono nei fatti del novembre 1924, e le tappe che portarono alla comparsa e strutturazione del movimento nazionalista. Proteste e attivismo politico non coinvolsero solo la capitale, ma anche Port Sudan, El Obeid, Atbara, Shendi, Wau, Talodi e Malakal. Attraverso un delicato e preciso lavoro di comparazione delle numerose liste preparate dall’Intelligence Britannica, l’autrice dimostra come alle dimostrazioni parteciparono con ogni probabilità un migliaio di manifestanti: siamo ben lontani dalle centocinquanta persone di cui Daly parlava, e che per decenni è stata la scala utilizzata per quantificare l’impatto del 1924. La rivoluzione coinvolse ampi settori della società sudanese, non solo i “detrabilized negroid”: studenti, amministratori coloniali, commercianti, militari, operai, presero tutti parte alla rivoluzione seppure con modalità e forme diverse.

La terza parte, la più breve, si concentra sull’ideologia e le strategie dei manifestanti. La base documentaria è fornita da una serie di 85 testi, telegrammi, petizioni e circolari diffusi durante la rivoluzione del 1924. L’analisi dei testi è ricca e approfondita e i risultati estremamente interessanti: il Sudan veniva descritto dai manifestanti come un paese distinto dall’Egitto, dotato di una propria identità. L’appello rivolto alla popolazione cercò di essere inclusivo, proponendo un superamento delle divisioni sociali e culturali a beneficio della nazione sudanese. I richiami alla giustizia internazionale e l’appello all’opinione pubblica dimostrano come la rivoluzione cercò di legittimare le proprie richieste mediante il ricorso a temi capaci di essere compresi e condivisi anche all’esterno del Sudan. In quella che appare come una vera e propria campagna di sensibilizzazione internazionale, i leader della protesta sudanese si appellarono al governo egiziano, britannico e alla comunità internazionale, cercando di denunciare i misfatti dell’amministrazione britannica.

Come ricorda l’autrice, i fatti del 1924 furono attentamente monitorati dalle autorità, che produssero innumerevoli rapporti, liste di simpatizzanti e documenti. Ispirandosi a Christopher Bayly, Vezzadini ricorda sin dalle prime pagine del volume, che non sono

---

<sup>13</sup> Yushiku Kurita, *‘Ali Abd al-Latif wa thawra 1924: bahth fi masadir al-thawra al-Sudaniyya*, Markaz al-Dirasat al-Sudaniyya, Cairo, 1997.

i dati a mancare e che le autorità britanniche furono vittime di un “knowledge panic”, cioè produssero masse di dati senza condensarle in un’adeguata sintesi. Esiste quindi una quantità notevole di dati che permettono di indagare numerosi aspetti del movimento. Dimostrando grande originalità di approccio e analisi, nella quarta parte del volume l’autrice fornisce un’analisi sociologica dei fatti del 1924. Analizzando i documenti prodotti intorno alla White Flag League, appare subito evidente che l’ideologia nazionalista superava steccati etnici e sociali. Come fu possibile? Vezzadini ritiene che questo annullamento del proprio status sociale ed etnico a vantaggio della causa nazionalista fu il risultato di un lungo e complesso processo iniziato con la riconquista britannica del paese. Vezzadini analizza questo processo prendendo come riferimento tre categorie: impiegati governativi, soldati e lavoratori salariati. Queste tre categorie fornirono il grosso della militanza della White Flag League.

Scuola, esercito e lavoro introdussero molti giovani sudanesi alla politica. Gli impiegati governativi avevano effettuato un percorso educativo che li aveva staccati dal resto della popolazione, mentre l’amministrazione angloegeiziana sembrava riservargli solamente posizioni marginali. Il servizio nell’esercito aveva formato un’élite dotata di grande mobilità e di un forte spirito di corpo. Non è un caso che nel Medio Oriente, l’esercito abbia fornito il terreno più fertile per la formazione di società segrete. Infine, la diffusione del lavoro salariato, creò una fascia sociale capace di acquisire una posizione importante nella società sudanese. La White Flag League finì per integrare fra loro tutte queste componenti sociali, acquisendo un peso e un ruolo non secondario.

Anche un testo per molti aspetti esemplare, presenta aspetti che avrebbero potuto beneficiare di maggiori approfondimenti. In questo caso, due mi sembrano particolarmente importanti: da una parte manca una valutazione precisa della situazione economica del paese. La letteratura sul radicalismo politico ha sempre prestato un’attenzione particolare ai contesti economici, suggerendo un forte legame fra difficoltà economiche e attivismo politico. Il volume che si sta recensendo, non offre una trattazione esaustiva di questo punto. In secondo luogo, nella ricostruzione dei fatti del 1924, vengono forniti pochi elementi per comprendere il posizionamento dell’elemento religioso. L’altra grande rivoluzione nella storia del Sudan era stata quella mahdista, e dal 1882 al 1898 la scena politica del paese venne dominata da un movimento che legittimava la propria esistenza in termini chiaramente religiosi. Partiti e movimenti che emersero nel paese dopo la rivoluzione del 1924 riservarono all’appartenenza religiosa uno spazio nuovamente centrale, viene quindi spontaneo domandarsi se e in che forme la religione giocò un ruolo anche nei fatti del 1924. Ad ogni modo, *Lost Nationalism* si conferma un lavoro originale e coinvolgente, basato su una solida ricerca d’archivio e sul campo e che non mancherà di influire a lungo sugli studi sudanesi e del Corno d’Africa.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)



GIANNI DORE, *Amministrare l'esotico. L'etnografia pratica dei funzionari e dei missionari nell'Eritrea coloniale*, Padova, Cleup, 2017, p. 313, ISBN 978 88 678 718b8.

Nel suo ultimo lavoro, *Amministrare l'esotico*, Gianni Dore intreccia l'antropologia storica con l'etnografia contemporanea per analizzare il contesto coloniale fra i Kunama dell'Eritrea. Il saggio si concentra sulle rappresentazioni dell'alterità e le pratiche amministrative prodotte da funzionari e missionari nel loro tentativo di amministrare ed evangelizzare questa popolazione originaria del bassopiano occidentale. È l'analisi, dunque, della costruzione di un "ordine coloniale" all'interno di un

processo dinamico in cui la prassi amministrativa era determinata sia dai pregiudizi sulla società Kunama sia dal sapere etnografico empirico prodotto da funzionari e dai missionari.

Nella prima parte del libro, Dore si concentra sulla questione del "matriarcato", un mito che forniva agli agenti coloniali una chiave di lettura della società Kunama. Secondo la "ragione etnologica" dei funzionari italiani, i Kunama avevano un ruolo subalterno fra le popolazioni della colonia per via della loro arretratezza e della debolezza del loro ordinamento familiare. In particolare, seguendo le teorie evoluzioniste ottocentesche, la discendenza matrilineare veniva intesa come una prova del primitivismo di questa società in cui erano le donne, secondo lo sguardo coloniale, ad esercitare l'autorità sugli uomini. Tale concezione era strettamente legata a un immaginario sulla sessualità femminile Kunama considerata libera e lasciva, o addirittura perversa. Ovviamente questa tema coinvolgeva particolarmente i missionari che consideravano il "libero amore" delle donne Kunama come uno degli ostacoli principali all'opera di evangelizzazione e di diffusione di una morale cristiana.

Nella seconda parte, l'autore affronta il tema delle *andinne*, un termine che localmente indica sia le donne che cadono in trance sia le professioniste della trance. Tale fenomeno fu oggetto dell'attenzione degli amministratori coloniali, ma furono soprattutto i missionari a osservarlo con maggiore attenzione, sebbene ne abbiano lasciato una documentazione piuttosto frammentaria. Nella loro visione, le *andinne* erano concepite come figure pagane, segno della primitività dei Kunama. Di particolare interesse, invece, è l'analisi proposta da Dore sulla base di un'indagine archivistica (in particolare degli archivi dei missionari svedesi), delle testimonianze coloniali e dell'etnografia sul campo. Seguendo la vasta letteratura sulla possessione in Africa, l'autore propone un'interpretazione articolata mostrando come la trance fra le donne Kunama rappresentasse, fra le altre cose, un discorso sull'alterità etnica e un archivio della memoria storica. La possessione, dunque, viene qui intesa come un dispositivo di incorporazione della storia e di attraversamento dei confini che si pone in rapporto mimetico con l'alterità.

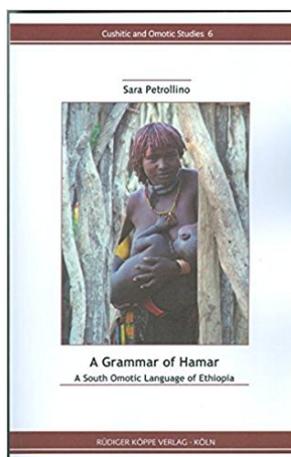
Nel terzo capitolo Dore prende in esame la questione della stregoneria mettendola in rapporto con i temi del controllo sociale e della giustizia coloniale. L'incontro fra la stregoneria Kunama e la prassi coloniale rappresenta senza dubbio uno dei nodi più intricati in cui emergono con forza le asimmetrie della situazione coloniale. Dore sviluppa la sua analisi a partire dagli scritti di Alberto Pollera, funzionario della

colonia e autore di diversi saggi sulle popolazioni eritree, e in seguito si addentra nell'esame di alcuni casi giudiziari rubricati dall'amministrazione coloniale sotto la categoria "stregoneria". Ne emerge una ricostruzione storica di grande interesse: i funzionari italiani, fra cui numerosi militari, elaboravano le proprie considerazioni sulle credenze locali (in particolare stregoneria, anti stregoneria e ordalie), e in sostanza sulla psiche indigena, dando vita a una sorta di quadro interpretativo che orientava la loro prassi amministrativa. Quest'ultima, dunque, sembra oscillare fra l'accettazione pragmatica delle credenze e delle pratiche indigene e una presa di distanza dalle stesse.

Nell'ultima parte l'autore si concentra sulle procedure penali coloniali e il loro rapporto con gli istituti giuridici indigeni quali lo *awččač* e il *lebasay*. Nel primo caso si trattava di un meccanismo indigeno di accertamento dei reati (incendi, furti, ecc.) basato su una serie interrogatori condotti da una commissione di inchiesta composta dai membri anziani di un villaggio. Nel secondo caso, invece, la l'indagine assumeva la forma di ordalia: un giovane, ridotto in stato ipnotico da sostanze diverse, veniva condotto in pubblico alla ricerca del ladro o dell'oggetto rubato. Anche in questo caso, nel tentativo di costruire un ordine coloniale, l'atteggiamento dei funzionari oscillava fra una parziale accettazione e incorporazione degli istituti indigeni, come nel caso del *awččač*, e il loro rifiuto, come nel caso del *lebasay*.

Il lavoro di Dore è senza dubbio un contributo prezioso e originale alla comprensione del colonialismo italiano in Eritrea e più in generale allo studio delle amministrazioni coloniali in Africa. Le pratiche di controllo coloniali fra i Kunama dovevano confrontarsi con il sistema matrilineare, la possessione, la stregoneria e il diritto consuetudinario. Dal saggio emerge come la macchina amministrativa e giuridica coloniale, lungi dall'essere monolitica, fosse il prodotto di un'etnografia pratica elaborata da funzionari e missionari che dovevano relazionarsi all'alterità indigena, talvolta incorporandone alcuni istituti e in altre occasioni rifiutandoli. Lo sguardo e la prassi coloniale, quindi, erano al contempo il prodotto di concezioni e pregiudizi evolucionisti, che contraddistinguevano la cultura europea del tempo, e di un'etnografia "immediata" prodotta dalla contingenza dell'incontro. Si tratta di temi e dinamiche delicate, che Dore affronta con precisione e grande rigore metodologico. Ne risulta un saggio molto denso ed accurato, in cui l'autore riesce a fare dialogare in modo armonico le fonti di archivio con la sua ricerca etnografica nel presente, dimostrando in entrambi i casi una notevole competenza linguistica. *Amministrare l'esotico* richiede una lettura attenta al modo in cui l'autore costruisce il proprio discorso rifacendosi a un insieme ampio ed eterogeneo di fonti: ma è proprio attraverso questa molteplicità di voci che Dore riesce a ricostruire un quadro dinamico, articolato e vivido della situazione coloniale eritrea.

Luca Jourdan (Università Alma Mater Bologna)



SARA PETROLLINO, *A Grammar of Hamar. A South Omotic Language of Ethiopia*. Köln, Rüdiger Köppe Verlag, 2016, xxii-342 p., ISBN 978-3-89645-491-1.

While the Hamar people, an ethnic group numbering about 46.000 found in southwest Ethiopia, have been object of extensive anthropological studies, in particular by Ivo Strecker, Jean Lydall and several of their students in Mainz, no proper description of the Hamar language (Omotic) existed before the issue of *A Grammar of Hamar* by Sara Petrollino. The only reference in terms of grammatical description of the language was Jean Lydall's article *Hamer*, a short descriptive article that appeared in the volume *The Non-Semitic Languages of Ethiopia* edited by Marvin Lionel

Bender in 1976.

*A Grammar of Hamar* fully and exhaustively fills the important gap in our knowledge of the Hamar language. The volume originates from a PhD thesis realised by Sara Petrollino between Lyon and Leyden with the co-supervision of Gérard Philippson and Maarten Mous. As explained in the Introduction on page 1, the grammar contains new material collected in "...9 months of fieldwork carried out between 2013 and 2014 in Hamar territories". The material comes from the collaboration with "14 native speakers in Hamar villages and processed in a database of "50 texts of varying lengths and genres". This work, therefore, has the big plus of being mostly based on the methodology of documentary linguistics, where the language is observed and described from samples of speech utterances rather than the translation of words and sentences typical of the elicitation approach, even if the latter was also applied by the author (page 6). Detailed information of fieldwork and data are given in paragraphs 1.2.1 and 1.2.2 of the introduction.

The volume is not limited to language description. It makes use of the data in order for the comparative purpose to verify the genetic classification of Hamar in Omotic, even if "without any claim of completeness" (page 1).

After the introductory chapter, eleven chapters describe the various aspects of the language. The classificatory chapter is the last one, number 13. The final three appendixes host a selection of Hamar texts, a Hamar-English lexicon and an English-Hamar lexicon respectively. The texts are extremely important to verify the analysis of the descriptive part, while the lexicons are very useful for future reference to Hamar words, particularly for comparative studies.

The eleven descriptive chapters contain a wealth of rich and soundly analysed linguistic material. Chapter 2, on phonology and morphophonology, for example, is extremely detailed and complete. After presenting the consonant phonemes, with description of every single articulation of the phonemes, their distribution, proofs of their function in minimal pairs and a discussion on consonant gemination, the analysis touches upon the same aspects for the vowel, including vowel length and diphthongs. Then, the description moves to the word structure with an analysis of the syllable and consonant cluster and ends with word prosody and the phonological and morphophonological processes.

In the paragraph of the syllable it is stated that the possible types of syllable in Hamar are CV, CVV, CVC and CVVC. One may notice, however, that there are words

starting with a glottal stop, where the glottal stop is the onset of the initial syllable. This glottal stop is always marked in words starting with a glottal stop-initial syllable, but, as it happens in several languages, one wonders if the initial glottal stop is always audible or not or, in other words, if the glottal stop in this position is stable or if it is there only as a consequence of word-initial onset insertion. A discussion on this point would have been useful, also because in the lexicons there are no words starting with a glottal stop. Rather, there are words starting with vowels and also here there is no discussion about onsetless initial syllables.

One of the important achievements of the *A Grammar of Hamar* is the clarification of the word prosody of the language and in particular in what concerns stress and tone. The system is described as being based on stress and one tone. This is different from the classical description of Cushitic and Omotic language is the area, that normally present either more than one tone or a pitch accent. What is pitch accent in some of these languages, for Hamar is stress, even though, besides duration and loudness, high pitch is one of the phonetic cues. The system is correctly definitely not tonal as there is one stress per word. On the other hand, there is one falling tone, that can be justified, as the example on page 48 shows, on the basis of the opposition:

**wuc'ê** 'he/she doesn't drink, they don't drink'

**wuc'é** 'drink! (plural addressee)

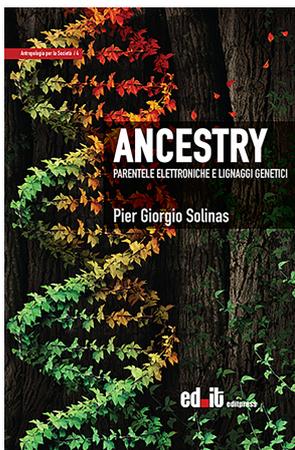
All other cases of opposition follow. The realisation of stress and the opposition with the tone are also nicely exemplified with diagrams extracted from the programme for phonetic analysis PRAAT.

The chapters on morphology and syntax (from 3 to 12) are tightly connected as the function of several morphemes and forms are better described in the chapters on syntax. For examples, the chapter on nouns is limited to a description on gender and number, while core-cases are treated in the context of the basic syntax (7), together with the grammatical relations in general (paragraph 7.4), and non-core cases are treated in the chapter on the syntax of the noun phrase (8). The pragmatic function of gender and number is also part of the chapter on syntax (paragraph 7.3), where there is space also for definiteness, as this is linked with the expression of gender and number (paragraph 7.3.1). As for verb morphology, the morphological part (6) is limited to the basic verbal forms (6.1) verbal derivation (6.2) and pronominal subject marking (6.3). An overview of inflected and inflected forms is in the paragraph on pronominal subject marking, while a full-fledged description of the verb forms are in the context of the chapter on simple clauses (9).

The general evaluation of this grammar is absolutely positive. The description is rich, complete and convincing. The grammar is very well written and designed in a way to respect the structural characteristics of the language. A big plus is that all the material described comes from direct collection by the author in several weeks of fieldwork in the Hamar area.

To conclude, *A Grammar of Hamar* definitely gains an important place among the best description ever realised on an Omotic language and in the more general context of the Horn of Africa.

Graziano Savà (University of Naples "L'Orientale")



SOLINAS PIER GIORGIO, *Ancestry. Parentele elettroniche e lignaggi genetici*. Firenze, EditPress, 2015, ISBN 978-88-97826-46-0, pp. 305.

Questo volume sulle pratiche genealogiche contemporanee e sulle concettualizzazioni soggiacenti e implicazioni teoriche si iscrive in un impegno di lunga durata sul tema della parentela e della famiglia nel percorso di ricerca dell'etnologo Pier Giorgio Solinas (Università di Siena). Di recente l'A. ha messo a disposizione on-line il carteggio intessuto a suo tempo con Alberto Cirese, quando questi era impegnato, in modo pionieristico, sul linguaggio della parentela e sulla sua trascrizione nel linguaggio elettronico (*calculemus* era il motto e insieme la sua dichiarazione programmatica, come ricordano i suoi allievi, con gratitudine e anche con emozione). In una possibile genealogia intellettuale – visto che si parla di nomi e di filiazioni – l'eredità di Cirese, per quanto riguarda sia la categorizzazione rigorosa sia la riflessione teorica sulla logica della parentela è stata raccolta proprio da Pier Giorgio Solinas. Egli fu autore e promotore di una lunga ricerca sulle famiglie di pastori sardi in Toscana, temi riversati nel suo lungo insegnamento a Siena; fu coautore con Leonardo Piasere dell'influente volume *Le culture della parentela e l'esogamia perfetta* (1988) e, a testimonianza di un interesse mai venuto meno, nel 2010, del saggio *Un'antropologia delle relazioni primarie*. Questo percorso, coerente e puntiglioso, rimane comunque singolare nell'antropologia italiana, tanto che l'A. è ben conosciuto in Francia, dove coltiva da tanti anni relazioni intellettuali e dove ha pubblicato di recente il saggio *GenItalia. Générations, Ancestralité, ADN, trois paysages italiens*, nel numero monografico *Trouble dans la famille* della rivista «Ethnologie française» (2016, XLVI, 2). L'esplorazione di nuovi terreni della parentela si sostanzia con questo interesse per la mutazione della «logica classificatoria che ha trasformato la lettura genealogica vecchio stile, nominativa, amorevole e personalizzata». Questo sforzo antropologico, sostenuto da una scrittura brillante e concatenazione rigorosa di temi e argomenti, trova ampia articolazione in *Ancestry*.

Il volume, che recensiamo, si compone di 7 capitoli con un prelude che introduce alla logica della genealogia, alle configurazioni contemporanee di una “passione di ancestralità”, di cui si cerca di indagare sia le continuità che le discontinuità. Diversi attori sociali, coinvolti in questa *fascinazione genealogica*, compaiono sulla scena del libro: singoli individui che agiscono e domandano sulla base dei loro bisogni, genealogisti, cultori di genealogia genetica, antropologi, genetisti, biologi molecolari, potenti soggetti collettivi come le compagnie di gestione delle banche dati e le società private di analisi e ricerca genetica. Si parte dalla constatazione che la metodologia del DNA domina ormai la “necessità-desiderio” di afferrare il tempo; viene continuamente chiamata in causa, si fa spazio anche nel nostro linguaggio metaforico e continua ad espandersi fagocitando espressioni precedenti che appaiono persino opache ai più giovani. Ma per quali bisogni, con quali procedure oggi, si chiede Solinas?

Nel riflettere sulle risposte date nel volume, ci si può chiedere se sia questo un nuovo o esclusivo terreno di impegno per l'antropologia della parentela delle cosiddette “società complesse” o tecnologicamente complesse, una via tracciabile per reagire al declino degli studi classici, un tentativo di riattualizzazione e di ricostituire

un rapporto con uno spazio sociale che appare invece sempre più riempito dalla scienza genetica e molecolare che pretende per sé un dialogo diretto ed esclusivo con le aspettative e bisogni di entità sociali individuali o collettive.

Ci si può chiedere se la pretesa di espandere il proprio io “oltre se stessi” – nelle sue molteplici forme tema di tutto il libro – sia un fenomeno sociale eccentrico che riguarda strati minoritari, ma è certo che, specie nei paesi anglossassoni, la “passione genealogica” ha una sua diffusione e spazio sociale, che meritano attenzione antropologica. Non a caso l’A., conoscitore di queste esperienze in Canada e negli USA, inizia con un primo capitolo intitolato *Genealogie americane: la scrittura amorevole*. Interi volumi oggi comprendono storie di famiglia, listano *newfound relatives* inseguiti, rintracciati e messi insieme a partire dalla comunanza di un cognome lungo l’asse temporale delle generazioni e anche nel presente attraverso la testimonianza di riunioni di “famiglia” o di chiamate a raccolta in siti web specifici, che sembrano costituire speciale identità e garantire all’individuo un legame profondo che parte dalla condivisione della sostanza di un antenato, che appare come un “dono amorevole e rigenerante”. Tutto ciò prende il posto degli archivi e degli album araldici o delle liste racchiuse in una memoria orale che si è trasmessa nel tempo con l’aiuto di disparati procedimenti mnemotecnici. Questa profonda ansia di iscrivere la propria individualità in un io collettivo, in una nuova forma del tempo genealogico, merita l’attenzione dell’antropologia. Tutti i capitoli esplorano le relazioni che si istituiscono oggi tra genetica, biologia molecolare e usi sociali, andando anche oltre la configurazione di “passione genealogica” che si analizza nei primi tre capitoli. Non potendo render pienamente conto della loro ricchezza, ne segnalo alcuni passaggi.

Il capitolo IV *Pinda, vamsa e cromosomi (il senso indiano della linea)* riflette sulla relazione tra gerarchie sociali e genetica in India, terreno che Solinas ben conosce perché praticato da molti anni con una pluriennale ricerca sui Santal del West Bengala. Si riflette così sulla costituzione di gruppi come i brahmini che cercano di definire dei confini rispetto al corpo sociale esterno tramite pratiche come l’endogamia, dove la scelta culturale reagisce sul genoma, e su come la ricerca genomica venga sollecitata oggi a analizzare caste e gerarchie sociali, con risultati che trovano singolari corrispondenze con le cosmologie nel pensiero indiano.

Negli ultimi tre capitoli il fuoco è posto sui programmi della geografia genetica internazionale, quando partono dalle macro-popolazioni per tentare di identificare entità distintive, e sulle tensioni e antinomie che si creano in queste ricerche. Nel cap. VI, dal titolo *Mappe genetiche e mappe geno-etniche*, in connessione con gli altri capitoli, compaiono documenti e riflessioni impegnative sul nesso *ancestry*-etnia, in cui la *ancestry* viene identificata genotipicamente. La questione ruota intorno allo studio da parte dei biologi evolutivi delle corrispondenze tra classi etniche e indici biologici. Si tratta di problemi che implicano, dunque, in particolare la decostruzione del concetto di razza e l’impossibilità di parlare di “purezza” e di identità bio-etnica o di pensare “ceppi puri” o “ibridi”. Solinas, sulla scia di un fondativo lavoro di Michael Bamshad del 2011, illustra i risultati delle indagini sulla differenza genotipica, nel caso indiano tra le alte caste, le medie e i fuori casta, da cui risultava, attraverso test dei Y-cromosomici e mitocondriali-r, dunque delle genealogie paterne e materne, quasi “una traccia della eredità biologica” di un rapporto gerarchico istituito storicamente da una classe di conquistatori con genti autoctone. Il che sembra trovare corrispondenza con le pratiche locali di ricerca geno-genealogica in occasione di scelte matrimoniali che sondano della compatibilità dei rispettivi *gotra*, il rispetto esogamico,

e in definitiva si costituiscono come prova della “hinduità” e dello status. Nella contemporaneità islamica di interesse è l’attivazione di una ricerca geno-genealogica per legittimare ulteriormente, rispetto alla tradizione familiare, le aspirazioni di individui a un ruolo religioso di prestigio, che già la *silsila* o catena genealogica del proprio gruppo iscriveva nelle linee patrilineari dei discendenti del lignaggio del Profeta. O ancora si richiama il ricorso ai responsi dell’agenzia di consultazione genetica (a pagamento) *Oxford Ancestors*, che permette di verificare l’appartenenza di individui alla classe “le tribù britanniche” e, entro essa, a uno dei proposti tre gruppi vikingo, celtico, anglo-sassone (quest’ultimo scindibile a sua volta). In tutte queste possibili e ricercate proiezioni – e altre si richiamano e analizzano – si tenta di soddisfare quella che l’A. definisce “fame di autenticità” o di creare o confermare il proprio prestigio sociale. *Ricollegarsi* significa anche compiere una scelta nelle molteplici catene che risalgono nel passato, nel *già compiuto*, fino a un punto di coalescenza di diverse linee genealogiche. Ma proprio questo processo rivela, sottolinea Solinas, che “nessuno in fin dei conti sarà autorizzato a concepire se stesso come solo se stesso.”

Il VII capitolo, *il giro vizioso. Prove e provette di etnicità*, si confronta con le ulteriori implicazioni possibili. Qui la “fame di antichità” si esprime in espansioni collettive di un “noi” che promosse da pochi possono anche diventare progetto politico. Si sono viste nei primi tre capitoli le varie congiunzioni tra nome e filiazione, con l’adozione di un linguaggio specialistico al quale gli antropologi oggi sono chiamati (forse obbligatoriamente) ad addestrarsi, ma nell’ultima parte compaiono nomi come etichette etniche da sciogliere e sottoporre a verifica, quasi in una riproposizione, ora aggiornata dalle ricerche genetiche, della vecchia *etnogenesis*. Il quesito è se in questi programmi vengano prima le etichette etno-linguistiche già costituite o gli isolati genomici: alla fine sembra che la scelta degli isolati da cui prelevare il DNA si modelli sulle circoscrizioni già esistenti. Le procedure genetiche sembrerebbero, in realtà, dipendere da classi precostituite su base linguistica e anche territoriale e questo induce a pensare a una nuova strategia di ricerca che sfugga a autoconferme, ma che richiederà una maggiore complessità.

Non è facile far condividere la risposta “Noi non siamo i nostri antenati”, eppure bisogna darla. La *miscegenation*, ribadisce Solinas, andrebbe intesa più come norma che come eccezione in una lunga storia fatta di migrazioni, incroci, sovrapposizioni in cui perdite anche genetiche e nuovi acquisti si sono continuamente verificati. Tra gli esempi a noi vicini, l’A. ricorda il caso della Toscana, di cui restituisce la discussione sul lascito etrusco nel gioco tra indagine genetica e l’immaginazione sociologica da spendere sul terreno turistico (anche grazie alla sua lunga esperienza in Toscana, ma avrebbe potuto farlo in modo equivalente anche per la Sardegna). Dinanzi ai risultati di ricerche sul genoma che danno come risultato l’*admixture*, che invitano a collocarsi a valle di “predecessori” più che di antenati, infine ciò che possiamo accettare è l’“invito al tirocinio della molteplicità, della mistura e dell’ancestralità multipla”.

In conclusione possiamo ribadire che si tratta di un volume che non serve solo a chi fa antropologia, ma anche a chi su altri versanti e specie quelli della ricerca genomica e geno-genealogica è impegnato a riflettere sulle connessioni interdisciplinari e sulle implicazioni sociali su un lungo asse della storia della propria pratica disciplinare.

Gianni Dore (Ethnorêma)



## SEGNALAZIONI

### MFEA-Il progetto “Malinowski Forum per l’Etnografia e l’Antropologia”

Presentazione di Daniela Salvucci (Libera Università di Bolzano)

*Il progetto MFEA è coordinato dalle professoressse Dorothy Zinn ed Elisabeth Tauber, con la collaborazione dell’assistente di ricerca Daniela Salvucci, presso la Libera Università di Bolzano-Bozen.*



Fonte: <http://blogs.lse.ac.uk/lsehistory/2017/06/13/bronislaw-malinowski-lse-pioneer-of-social-anthropology/>

L’antropologo polacco di scuola britannica Bronislaw Malinowski (1884-1942) è unanimemente considerato il padre fondatore della moderna antropologia sociale e del metodo etnografico, basato sul lavoro di campo intensivo e sull’osservazione partecipante. Ogni studente di antropologia si confronta fino al giorno d’oggi con l’opera di questo autore che ha così profondamente influenzato la disciplina e lasciato un’impronta

importante anche al di là delle scienze sociali.

Nonostante tanta fama, alcuni aspetti centrali della biografia di Malinowski sono poco conosciuti, come ad esempio il suo forte legame con l’Alto Adige-Südtirol.

Nel 1922, infatti, poco dopo la pubblicazione della sua monografia più celebre “Gli argonauti del Pacifico Occidentale”, Malinowski si trasferisce con la moglie, l’australiana Elsie Masson (1890-1935), e le due figlie piccole, nei pressi di Bolzano-Bozen, dove nel 1925 nascerà la terza figlia della coppia. I due affittano e poi acquistano una villetta a Soprabolzano-Oberbozen, sull’altopiano del Renon-Ritten, dove la famiglia Malinowski vivrà per più di dieci anni, conservando e abitando periodicamente la casa, tuttora di proprietà dei nipoti, anche dopo il trasferimento a Londra.

Nel corso degli anni ’20, seppur con vari contratti a termine, Malinowski insegna quasi ininterrottamente alla London School of Economics, tornando per i periodi di vacanza invernali ed estivi a Soprabolzano, dove la moglie e le figlie risiedono stabilmente. Proprio nei mesi di vacanza gli fanno visita numerosi studenti (Kuper, 1996: 20), divenuti poi nomi famosi dell’antropologia, come Raymond Firth, Edward E. Evans-Pritchard, Isaac Shapera, Hortense Powdermaker e Meyer Fortes, tra gli altri. Malinowski stesso lavora ad alcuni dei suoi testi più importanti proprio nella casa sul Renon, avvalendosi della preziosa collaborazione della moglie. Una collaborazione avviata fin dall’inizio della loro relazione e protrattasi lungo il corso della vita di coppia, come indicano le lettere del loro fitto carteggio, raccolte e pubblicate dalla figlia terzogenita, Helena Wayne (1995).

Nonostante sia una figura poco conosciuta, Elsie Masson ha avuto quindi un ruolo chiave non solo nella vicenda umana del marito, ma anche nella carriera e nell’attività scientifica di questi.

Elsie e Bronislaw si conoscono a Melbourne nel 1916, dove lui risiede nell'intermezzo tra i due lunghi lavori di campo etnografico realizzati alle isole Trobriand. Masson, figlia di un professore universitario di chimica, frequenta in quegli anni un corso da infermiera e scrive per alcuni giornali occupandosi di politica e appoggiando i socialisti (Young, 2004: 455). Nel 1915 Masson pubblica un libro sulla sua esperienza nei territori australiani del Nord, la regione incontaminata e selvaggia del paese dove ha vissuto per un anno, lavorando *au pair* per la famiglia del governatore locale. Il libro raccoglie alcuni dei suoi articoli che trattano soprattutto della popolazione indigena locale. Malinowski ha già letto e apprezzato questo libro quando le chiede aiuto per organizzare il materiale etnografico raccolto durante il primo lavoro di campo alle Trobriand. La loro collaborazione s'intreccerà alla relazione e proseguirà dopo il ritorno di Malinowski dal suo secondo lavoro di campo e dopo il matrimonio tra i due celebrato nel 1919. L'anno successivo la coppia lascia l'Australia per l'Europa e nel 1921 fa tappa a Tenerife, affittando una villetta dove lavorare alla stesura degli "Argonauti". Malinowski riesce a scrivere il libro in pochi mesi, grazie anche all'aiuto di Masson, come lui stesso riconosce nella dedica scritta di suo pugno sulla copia del volume pubblicato che le regala (Wayne, 1995 II: 26). I due cercano poi una sistemazione ideale per vivere in famiglia e dedicarsi alla scrittura, e dopo vari spostamenti, su consiglio di un amico viennese, arrivano sul Renon e scelgono di restarvi.

È questo un periodo particolare per il Sudtirolo, fino al 1919 parte dell'Impero Austroungarico, poi ceduto all'Italia dopo la Prima Guerra Mondiale. L'arrivo dei Malinowski coincide con l'avvento del regime fascista che imporrà l'italianizzazione forzata della regione e la dura repressione della lingua tedesca e della cultura locale.

Tanto Bronislaw quanto Elsie saranno testimoni di questi drammatici avvenimenti storici e attenti osservatori della realtà sociale e culturale del posto. Entrambi guarderanno criticamente alla dittatura fascista prima (Firth, 1988: 22) e l'avanzata del nazismo in Austria e Germania poi (Malinowski, 1947). Soprattutto Elsie, abitando in forma stabile a Soprabolzano e successivamente a Bolzano dopo l'insorgere di una lunga malattia invalidante, avrà modo di conoscere bene questo territorio e stabilire relazioni durature con i suoi abitanti, tanto dei settori altolocati, quanto della società contadina. Negli anni '20, infatti, Soprabolzano è la località di villeggiatura dei ceti abbienti bolzanini ma anche viennesi, dove le *Sommerfrischeshäuser*, le eleganti seconde case estive, sono però situate accanto agli antichi *Bauernhöfe*, i masi dei contadini piccoli proprietari della zona, che riforniscono di lavoratori domestici i villeggianti. Nelle lettere scritte a Bronislaw, Elsie fa spesso riferimento alla realtà quotidiana locale, alle feste paesane e alle escursioni organizzate nelle valli limitrofe insieme alle proprie aiutanti domestiche, ma anche, ad esempio, alle *Katakombenschulen*, le scuole clandestine di tedesco dove manda a studiare le figlie (Wayne, 1995 II: 86).

Il progetto "MFEA-The Malinowski Forum for Ethnography and Anthropology" si propone, quindi, in primo luogo, d'indagare sulla presenza di Bronislaw Malinowski ed Elsie Masson in Sudtirolo, inseguendo tanto le tracce della loro permanenza a Bolzano e Soprabolzano, quanto quelle che permettono di ricostruire il loro punto di vista sulla società locale in un'epoca densa di cambiamenti. Si cercherà, inoltre, di disegnare l'universo relazionale della coppia a partire dal territorio, includendo però anche quella loro rete sociale più ampia e cosmopolita, fatta di amici, parenti, studenti e colleghi,

estesa a livello internazionale, che confluisce spesso proprio a Soprabolzano durante le visite e le vacanze.

In secondo luogo, il progetto vuol far luce sulla figura di Elsie Masson e sul suo ruolo nell'attività scientifica e intellettuale del marito, indagando le molteplici sfumature della loro collaborazione.

Oltre a queste due direzioni di ricerca nell'ambito della storia dell'antropologia, il progetto promuove lo studio del territorio e l'antropologia alpina e incentiva la riflessione e la discussione sugli sviluppi della metodologia etnografica. A tale scopo è stato, ad esempio, recentemente organizzato il simposio "L'eredità malinowskiana in etnografia" celebrato il 21 e 22 settembre 2017 presso la Libera Università di Bolzano. Il progetto MFEA, infine, si propone di mettere a disposizione, grazie al sito web <https://mfea.projects.unibz.it/>, materiale di diverso genere sulla vita e sulle opere di Malinowski e Masson. Si tratta di link ai siti web degli istituti che conservano gli archivi malinowskiani e a quelli dei musei che espongono le collezioni raccolte dall'antropologo. Una delle principali risorse disponibili sul sito è la consistente lista bibliografica che include libri e articoli scritti da Malinowski e scritti su di lui, sulle isole Trobriand, sulla ricerca etnografica e sulla storia dell'antropologia. Molti di questi articoli e libri sono liberamente disponibili in pdf.

#### Bibliografia

- FIRTH, Raymond (1988) "Malinowski in the History of Social Anthropology". In ELLEN, Roy F., GELLNER, Ernest, KUBICA, Grazyna, and Janusz MUCHA eds. *Malinowski between Two Worlds: The Polish Roots of an Anthropological Tradition*. Pp. 12-42. Cambridge: Cambridge University Press.
- KUPER, Adam (1996, 3<sup>rd</sup> Edition) *Anthropology and anthropologists. The modern British school*. London and New York: Routledge.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1922) *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge and Kegan Paul.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1947) *Freedom and civilization*. London: George Allen & Unwid Ltd.
- MASSON, Elsie (1915) *An Untamed Territory: the Northern Territory of Australia*. London: Macmillan.
- WAYNE, Helena (1995) *The Story of a Marriage: The Letters of Bronislaw Malinowski and Elsie Masson*. Vol. I 1916-20. Vol. II 1920-35. London: Routledge.
- YOUNG, Michael (2004) *Malinowski: odyssey of an anthropologist, 1884-1920*. New Haven: Yale University Press.

#### Sito web

<https://mfea.projects.unibz.it/>

I contributori possono inviare i loro articoli (in italiano, inglese, francese o tedesco) a:  
Ethnorêma – Viale Druso, 337/A – 39100 Bolzano – oppure a: [info@ethnorema.it](mailto:info@ethnorema.it).  
Per ulteriori informazioni: [www.ethnorema.it/rivista-presentazione-link](http://www.ethnorema.it/rivista-presentazione-link).

Ethnorêma adotta un sistema di referaggio a “doppio cieco”.

Contributors are requested to submit their articles (in Italian, English, French or German) to:  
Ethnorêma – Viale Druso, 337/A – 39100 Bolzano – Italy, or to: [info@ethnorema.it](mailto:info@ethnorema.it).  
Additional information is available at [www.ethnorema.it/rivista-presentazione-link](http://www.ethnorema.it/rivista-presentazione-link)

Ethnorêma uses a “double blind” peer-review process.